

الإسلام

في مواجهة

تيارات الفكر الغربي المعاصر

(١)

موقف الإسلام من الماركسية

تأليف

الدكتور/ محمد علي أبوريان

أستاذ الفكر الفلسفي

جامعة الإسكندرية

١٩٨٩

دار المعرفة الجامعية
شمارع صوة - الإسكندرية - الإسكندرية

0119778

Bibliotheca Alexandrina

الإسلام الأحدث

في مواجهة
تيارات الفكر الغربي المعاصر

(١)

موقف الإسلام من الماركسية

الدكتور محمد علي أبو زيان
أستاذ الفلسفة بجامعة الكويت
ومحاضرة الآداب ورئيس قسم الفلسفة سابقاً

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير عام

الأمر الذي لاشك فيه أن ظاهرة الانتشار الثقافي تعد من أهم العوامل ذات التأثير البالغ في نقل الحضارات واتصالها وتربطها بين الشعوب منذ أقدم عصور التاريخ .

ولقد عانى علماء الأنثروبولوجيا جهداً كبيراً في سبيل العثور على مجتمع أو قبيلة منعزلة تماماً عن العالم بحيث تخرج عن الأنساق المكتشفة في نطاق الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية المعاصرة .

وانطلاقاً من هذه المقدمة العلمية يتعين التسليم بصحة عمليات التأثير المتبادل بين الشعوب عبر تاريخ البشرية الطويل ، وأن نعرف أن فضل السابق على اللاحق لا يمكن أن يكون موضع جحود أو نكران ، ولقد استأد العرب من الحضارات المجاورة لهم سواء كانت يونانية أم فارسية ، وكان ذلك على المستويين العقلي والمادى : فن الروم أى اليونانيين إستفادوا الثقافة العقلية المتقدمة من فلسفة وعلم ، ومن الفرس أخذوا مظاهر الأبهة السياسية وعظمة الملك وتنظيم الإدارة وحشد الجيوش الجرادة المدججة بالسلاح :

ولم يلبث العرب المسلمون أن وعوا درس الحضارتين الفارسية واليونانية حتى استقامت لهم أسباب العزة والمنعة والمجد بفضل الإسلام دين الفطرة وكلمة الله في الأرض ، واندفعت أعلام الحضارة الإسلامية المظفرة تبشر بالدعوة الجديدة وترسى دعائم حضارة ثابتة الأركان بدون ضغط أو إرهاب ، تحمل شعار

« لا إكراه في الدين » ، وجادلهم بالتي هي أحسن ، وكذلك ما جاء في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المساواة بين المسلمين فلا امتياز لأحد دم على الآخر إلا بالتقوى »

هذه الإشرافة الوضاعة من مشكاة نور السماء ، تكشف أضواؤها الباهرة في عصر كان العبيد فيه مجرد وسائل وأدوات تخدم إقتصاد الشعوب ، وتستغل من أجل السادة وحياتهم المرفهة دون رحمة أو شفقة أو عدالة أرضية أو سماوية .

وكان الغرب إبان عصر الإنارة الإسلامية الذي بدأ مع السولة الأموية ، واستمر إلى فترة متأخرة قبيل غزو التتار لبغداد - بقطع النظر عن عصر السيادة المركزية في بغداد - إلى نهاية حكم السولة العباسية الأولى - كان الغرب حينئذ يكف في سبات القرون الوسطى المظلمة العميق ، وتلفت عمد الثقافة المسيحية المسيطرون على فكر الشعوب الأوروبية وعقولها ، فوجدوا أن ثمة حضارة وعلماً فيما جلورهم من أقطار إسلامية ، ولا سيما في بلاد الشام والعراق وفي الأندلس إبان حكم المسلمين لها ، فحاولوا جاهدين إزال أشد أنواع التخريب في الثقافة الإسلامية مخافة أن ينتشر الدين الجديد بين قدامى المسيحيين في أوروبا .

لم تكن العلوم التي اشتغل بها المسلمون قاصرة على العلوم الدينية فحسب بل لقد تجاوزتها إلى علوم الحياة التي تمنع التقدم للبشرية جماء بقطع النظر عن الجذر أو اللون أو العقيدة ، مثل علوم الطب والفلك والرياضيات والكيمياء والطبيعة والميكانيكا وعلوم البحار وعلوم الحيوان والنبات إلخ . . هذه العلوم التي برز العرب فيها ، وأبدعوا في النظر في مسائلها واكتشفوا الجديد في مباحثها بما عرفه المستشرقون قبل غيرهم في مجالات بحثهم عن تراث العرب في عصر الإنارة الإسلامية - لهذا انعقد العزم عند رجال اللاهوت والمفسكرين المسيحيين

حينذاك بصفة عامة على أن يندفعوا زرافات ووحشانا لكي ينهلوا من ينابيع
الفكر الإسلامى الرقاقة ولاسيما فى الاندلس .

كان هؤلاء إذن يمثلون ظاهرة الانتشار الثقافى من الشرق إلى الغرب ، من
الحضارة الإسلامية إلى الحضارة الغربية ، فنقلوا كل أبواب المعرفة الإسلامية
التي لا ترتبط بالدين وأشادوا بالمستوى الرفيع الذى توصل إليه العرب فى
مجال العلم .

وسنرى فى الصفحات التالية كيف استطاع علماء المسلمين أن يكشفوا عن
وقائع منهج البحث العلمى ذلك الذى قيل إنه من أعظم منجزات عصر النهضة
الأدبية فى مطلعها الأول فى القرن السادس عشر الميلادى . وكان منطقة الغرب
ومن ارتبط بذيولهم من صغار متغنى الشرق قد أذاعوا بين الناس أن هذا المنهج
الحديث يعتبر كشفا غربيا مبتكرا وأصيلا .

ودار الزمان دورته واستنم الشرق وشعوبه الإسلامية إلى ضربات التاريخ
الغنيمة وتقلبه ، وحكمه ملوك وسلطين كانوا يمثلون روح التأخر والرجعية
والجور ، ففسى المسلمون مبادئ دينهم الصحيح وغشيتهم نعاسة الجهل والجاهلية ،
واستباحوا لأنفسهم ألوانا وضروبا من حياة هى أقرب إلى غرائز السائمة
وسكونية الجماد ، هكذا كان حال مصر وما حولها من بلاد الإسلام فى عصر الظلمة
العثمانى ، إلى أن تفتحت العيون ذات صبيحة على شعاع فجر أليم تحت ضربات
جيوش الإستعمار وغزواته الحديثة التى أفاق على إثرها وجدان الشعب الإسلامى
وأخذ يتلقت يمنية ويسرة لكي يرى استباحة الأرض وإراقة الدماء واستعباد
النفوس ومحاولة القضاء على العقيدة الإسلامية والتبشير بدين الغزاة وعاداتهم
وتقاليدهم ، فانقسم المسلمون نتيجة لهذا الفزع الأكبر إلى ثلاث طوائف :

طائفة تقف في عناد وصلابة ، كالرواسي الشاخات لا تباين لها قناة ، ولا يفيض لها جفن ، كالأشواش المغاوير حماة الشغور الإسلامية إبان عصر الإنارة والقوة في دولة الإسلام ، ويؤخذ على هؤلاء أنهم يقفون موقف الرض التمام لآى محاولة للاقتباس من حضارة الغرب الغازية وتعايمها ، حتى ولو كان ذلك في مجال العلم والحضارات المدنية التى لا صلة لها بالعقيدة الإسلامية أو بفروعها . وكانت جموع المسلمين الغالبة تقف وراء هذه الفئة حين كان المسجد والكتاب هما الدعامتان الأساسيتان في بناء الثقافة الإسلامية حينذاك ؛ وكثيراً ما كنا نسمع عن محاولات الشباب وأسرهم للهروب من مدارس التعليم المدنى التى أنشأها محمد على باشا فيما بعد ، بل لقد أفتى بعض العلماء بكفر من يتعلم اللغات الأجنبية أو يأخذ بطرف من علوم الغرب ، ويعد هذا الموقف إستمراراً لحركة التأخر التى سادت العصر العثمانى ولم يفاج ابن تيمية وتلامذته فيما بعد ولا حتى الحركة الوهابية وهما من حركات الإصلاح الدينى اللتين تعدان إستمراراً لحركة الأحياء الغزالية مع وجود فروق بين الحركات الثلاث من حيث البنية والتوقيت الزمنى والشخصيات التى قامت بها ومدى ما اتسمت به من تومت أو تحرد .

أما الطائفة الثانية فقد نادى أصحابها بضرورة الأخذ من الغرب مع الاحتفاظ بالعقيدة الإسلامية وأركانها والدين وأحكامه والشرعية وكل ما تنطوى عليه من توجيهات للمسلمين في حياتهم الدنيا والآخرة . فيكون مأخذ الناس من الغرب محدوداً في نطاق العلوم الدنيوية تماماً كما فعل الغرب في عصورهم الوسطى المسيحية ، مما قد أشرنا إليه فيما سبق : فلما نجد مجتهدين إذناً ولا مبتكرين لهذا الأسلوب في النقل ، فلقد سبقنا إليه هؤلاء الذين توجهوا إلى النقل عنهم اليوم أى « أفرييون » . وبعضى الزمن أى منذ أواخر القرن التاسع عشر وإبان القرن العشرين أفرزت هذه الطائفة فئة جديدة مبالغة مارة تدعو إلى أن نلقى إلى البحر بكل ترائنا

وأن نستدير ظهورنا له ، وأن نستعيد من الغرب كل مقوماتنا الثقافية من ذؤابة الرأس حتى أخمص القدم ، هكذا تتحول إلى دمي ومسوخ غريبة غير جديدة بالاحترام من الشرق أو الغرب على السواء .

أما **الطائفة الثالثة** فهم جمهور الشعب الكادح من المسلمين الذين تفسو بينهم الامة بكل أنواعها ويحيق بهم الفقر والمرض ، وترسب في أصاق وجدانهم كدورات الحياة ، وتستبد بهم منعة الفاسد ، وبطش الحاكم الموالي للغزاة وكأنهم حيل بينهم وبين أن يكون لهم رأى ذو ثقل في أمورهم الدينية والدنيوية وإنما كان عليهم أن ينساقوا وراء الحكام في طاعة عمياء واستنامة ذليلة إلى حيث يحققون ما يرجى من ورائهم من مغائم وثمار .

وفي خضم هذا الصراع العنيف بين القديم والجديد ، بين الشرق والغرب ، بين الدين والحضارة الغربية ، يكاد يفلت من بين أيدينا أمر بالغ الأهمية بل هو مدار البحث فيما نحن بصدده من حوار في هذا الكتاب أو في غيره من من الكتب أن نراجع إن شاء الله إصدارها حول هذا الموضوع إن كان في العمر بقية .

ولعل القارئ المسلم يتساءل عن حقيقة هذه العناية الجوهرية التي نتكلم عنها فأقول هي في إيجاز **«الشخصية الإسلامية»** ، فلا يمكن أن يكون البشر كآلات تتشابه تماما في كل مكوناتها ، فالسيارات من الطراز الواحد تتشابه تماما الواحدة مع الأخرى ، وجميع السيارات تتشابه في الميكانيزم العام الذي يسيرها ، ولا يمكن بحال أن تكون ثمة مشابة بين السيارات وأفراد البشر ، فليس الصيني كالفرنسي ، وايس المصري كالانجليزي أو الألماني ، وشتان ما بين الشعوب من مفارقات واختلافات سواء في مقومات الحياة المادية والمعنوية بل وفي المزاج .

وهكذا نحن نقوم الشخصية الإسلامية لكي تكون هي البوتقة التي ينصهر في

أعماقها كل ما يرد إلينا من تأثيرات سواء من الغرب أو الشرق، على أن تخرج هذه المؤثرات كلها في إطار الوعي الإسلامى والعقيدة الإسلامية والتراث الإسلامى مكتسبة بلونه ، متشحة برذاته ، مكونة لبعد من أبعاد الشخصية الإسلامية .

هذا هو الاتجاه الذى ننادى به فى هذا الكتاب وفى غيره ، فلا نلساق وراء دعوة غربية أو شرقية ، شمالية أو جنوبية مهما كان مصدرها حتى نعرضها على ميزان النظر الإسلامى ، فتنحصرها وتبينى ما يصلح لنا منها وما ينسجم مع عقيدتنا وسلوكنا الإسلامى سواء فى الجوهر أو فى العرض ، ونبذ ما عدا ذلك ونقف أمام أى تيار مغاير للنزعة الإسلامية وقفة قوة وصلابة لنحمى شبابنا ومجتمعنا الإسلامى من غائلة الإنحراف والشرور التى يصدرها إلينا دهاقنة الغرب ويمنعون عنا أسباب القوة والمنعة التى قامت عليها حضارتهم .

وعلى هذا الدرب سار زعماء حركة الإحياء من المسلمين المعاصرين أمثال جمال الدين الأفغانى وعبد إقبال (إلى حد ما) ومحمد عبده وعبد رشيد رضا والكواكبي وأبو الأعلى المودودى وحسن البنا وسيد قطب ومصطفى عبد الرزاق وغيرهم ؟

ولا يسعنا فى هذه العجالة إلا أن نحى حركة الوعي الإسلامى الجديد الذى انتشر بين فئات المسلمين فى سائر بلاد العالم الإسلامى فى محاولة شجاعة لإصلاح ما فسد من فهم للإسلام والعودة بدون تزم إلى التناييع الأولى المطهرة للإسلام كما انبثقت فى عهد الرسول الكريم وصحابته الأكرمين . فهذه هى نقطة الانطلاق الأولى بل مبعث التكوين الحق للشخصية الإسلامية بحيث اكتملت مقوماتها على ثلاث أسس راسخة : فى القرآن والسنة والاجتهاد .

وهكذا يتعين لنا كيف أن البعث الإسلامى الجديد ، لا مناص له من أن يتأسس بالسلف الصالح لأننا باتباع خطوات هؤلاء المؤمنين الأوائل إنما نضع الأسس واللبات القوية والمحكمة والمتماسكة فى بناء الشخصية الإسلامية وتكوين الوعى الإسلامى ومقومات الحضارة الإسلامية ، فلا فصل بين الدين الإسلامى وبين سلوك المسلم الفردى والجماعى فى بنائه وإنشائه لكل مقومات حضارته ؛

ومن ثم فإننا نجد الفرق واضحا بين ما نهدف إليه كشعوب إسلامية تنتشر شرقاً وغرباً ، لا تفرقة بينها فى الجنس أو اللون ، وبين ما يهدف إليه دعاة التفريب من الذين يريدون أن تندثر معالم الشخصية الإسلامية تحت وطأة الحضارة الغربية ونقلها المريع كما يفعلون بشعوب وثنية لا عرافة لها فى الحضارة أو التاريخ ، فتتلفت هذه الشعوب - ومنها ما هو أفريقى أو أسوى أو استرالى - لتجد نفسها وهى تبحث جاهدة عن هويتها فلا تجد سوى الفراغ الكبير الذى يملأه عادة المستعمر القديم بلغته وسلوكه الحيوى ودينه وحضارته ، فلا يستطيع فكاً من هذا الأمر الثقافى البغيض الذى هو أبشع أنواع الاستعمار الحديث ، فهذه هى شعوب تبحث عن هويتها فلا تعثر لها على أثر فتظل مرتبطة بهجلة الغرب فى يأس وقنوط دون أن تجد لها مخرجاً أو احتراماً أو تقديراً حتى لدى ساداتها القدماء .

أما الذين جنحوا منهم إلى الإسلام مؤخراً فقد وجدوا أذعة مبسطة وقلوباً متفتحة وعزة وكرامة ، فلا تفرقة بين المسلم وأخيه بل إحنفاء كبير واحترام أكبر لكل من دخل إلى بيضة الإسلام ونبت الوثنية أو أى دين آخر غير الإسلام . وليس مثال الدولة العنصرية فى جنوب أفريقيا يبعيد عن الأذهان ، فإخواننا الزوج فى هذه البلاد يعتنقون المسيحية أسرة بحكامهم ولكن هؤلاء الحكام من البيض لا يعترفون بهم ويعاملونهم معاملة الأرقاء بل كالعبيات ويمنعونهم

من دخول كنائسهم . فهل هذه هي الحضارة الغربية ودينها اللذان يراد
لهما أن ينتشرا ويسودا في بلاد الإسلام ؟ ، إذ لا يغفلن أحد - مهما كان مبلغ
حذقهم لأفانين التعمية وضروب الخداع - أن الثقافة الأوروبية العميقة تحمل في
طياتها أفكاراً وأبعاداً مسيحية لا ينبغي لنا أن نلقنها لأبنائنا قبل أن نضعها موضع
التقيد والتصحيح بالقياس إلى عقائدنا .

وفي هذا الكتاب سنحاول استعراض جملة من المشكلات التي نجمت عن
مواجهة الإسلام عقيدة وأمة للحضارة الغربية وعلومها وفنونها وفكرها الحديث .
ونخص بالذكر من بينها المذاهب والتيارات الفكرية التي تعد بحق ، المقوم
الأساسي والمعبّر الجوهرى عن حضارات الشعوب وبنيتها المعنوية .

وقد رأينا أن نحدد هذه التيارات الغربية الكبرى في : الماركسية - الوجودية -
الداروينية - البرجاسية - البنائية . . الخ .

وسنحاول في كل ما نكتب أن نعطي دراسة مستوعبة عن التيار أو المذهب
الذى نعرض له ثم نعلق عليه بنقد أصحابه له أولاً ، ثم نخصص جزءاً كبيراً من
البحث لبيان موقف الإسلام ونقده لهذا التيار أو المذهب السكى تستبين للسليدين
مقارنة هذه المذاهب البراقة مقارنة بدين الهدى وأصاليب الرشاد الإسلامية حتى
يستطيع المسلمون أمجادهم وسلوكهم الرشيد نحر مجتمع أفضل بعيد عن التيارات
الضامة وحرارة الانفعال الموقوت والغلو في التعصب الدينى المنفسد للشباب والمؤدى
إلى التصراع الدموى وإرساء روح الحقد والإرهاب بين طوائف المجتمع الإسلامى
بدلاً من التآخى والمحبة والسلام كما أمرنا الله ورسوله الكريم . كنتم خير أمة
أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر .

ويعد كتابنا هذا أول الحلقات في هذه السلسلة الإسلامية الثقافية
وسنكرسه - بعد المقدمة الكبرى عن المشكلات الإسلامية - لتناول الموضوع
الأول في دراستنا وهو الماركسية وموقف الإسلام منها .

وقد آثرنا أن نعرض لوجهة نظرنا فيما يختص بالفن الإسلامى في نطاق
موقفنا العام من حركة الاحياء والتجديد وذلك في بحث سابق لنا الختاه بنهاية
هذا الكتاب تحت عنوان الفن والجمال في الإسلام :
جماليات الفن الإسلامى بين الدين والمد الحضارى ،

والله ولى التوفيق ٢

د محمد عل أبو ريان
المعمورة (رمل الاسكندرية)

محتويات الكتاب

الموضوع	صفحة
— تصدير عام	ك — أ
— فهرست محتويات الكتاب	ل — م
أولا — القسم الأول	١ — ٨٦
أهم مشكلات الفكر الإسلامى المعاصر	
• مقدمة عامة	٣ —
• — الصحوة الإسلامية وحركات الاحياء المعاصرة	٣ — ١٤
• — القرون الوسطى الإسلامية : البداية والنهاية	١٤ — ٢٠
• — اليقظة الإسلامية المعاصرة والمبكرة	٢٠ — ٢٢
• — لماذا ندرس الفكر الغربى ومناهجه	٢٢ — ٢٤
• — التجديد	٢٤ — ٣٢
• — التحديث	٣٢ — ٣٤
• — التغريب	٣٥ — ٤٣
• — قاعدة عامة : بين الأصول والفروع	٤٣ — ٤٤
• — الفقه والعلوم الإنسانية المعاصرة	٤٤ — ٤٥
• — هل هناك منهج إسلامى خاص بالعلم	٤٥ — ٤٨
• — إختلاف السبل والمناهج	٤٨ — ٤٨
• — حركة الاحياء الجديدة	٤٩ — ٥٠
• — ما هى قواعد التجديد وشروط صحته	٥١ — ٦٩
• — الحضارة الغربية بين الدين والعلم	٧٠ — ٨٠
• — أميل دوركايم وموقفه من الدين	٨٠ — ٨٦

الموضوع	صفحة
لأفيا - القسم الثاني .	٨٧ - ٨٩
الماركسية	
— مقدمة عامة	
— تطور الفكر الاشتراكي	٨٩ - ١٠٣
(١) — كارل ماركس والاشتراكية العلمية	١٠٤ - ١٠٨
— العوامل الممهدة لقيام الفلسفة الماركسية	١٠٨ - ١١٠
— الفلسفة الماركسية	١١٠ - ١١٢
— المادية الجدلية	١١٢
١ — المادة وصورها	١١٢ - ١١٦
٢ — الجدل وقوانينه	١١٦ - ١٢٤
٣ — نظرية المعرفة	١٢٤ - ١٢٦
— المادية التاريخية	١٢٦ - ١٤٥
١ — المضمون الجلى للمادية التاريخية	١٢٦ - ١٢٨
٢ — معنى الضرورة في القوانين الاجتماعية	١٢٨ - ١٢٩
٣ — الإنتاج المادى كأساس تطور المجتمع	١٢٩ - ١٣٣
٤ — الأشكال الاجتماعية لاساليب الانتاج	١٣٣ - ١٣٦
٥ — صور التحول إلى الاشتراكية	١٣٦ - ١٣٧
٦ — المرحلة الشيوعية ونظرية ذبول الدولة	١٣٧ - ١٣٩
٧ — التراكيب الفوقية	١٣٩ - ١٤٢
٨ — صراع الطبقات	١٤٣ - ١٤٥
(٢) — الاقتصاد الماركسي	١٤٦ - ١٦٥

الموضوع	صفحة
١ — عملية التجميع الرأسمالى	١٤٦ — ١٤٨
٢ — القيمة وفائض القيمة	١٤٨ — ١٥٣
٣ — التراكم والأزمات	١٥٤ — ١٥٧
٤ — تحول الرأسمالية إلى إمبريالية هدفها الحرب ١٥٧ — ١٥٩	
— الخلاصة	١٥٩ — ١٦٥
(٣) — اشتراكية الحركة	١٦٦ — ١٧٣
١ — الجماعة بعد ماركس	١٦٦ — ١٦٦
٢ — المراجعون وأصحاب اشتراكية الحركة ١٦٧ — ١٧٣	
(٤) — انقضية	١٧٤ — ١٧٧
(٥) — التطبيق الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي .	١٧٨ — ١٨٩
ثالثا — القسم الثالث .	١٩١ — ٢٤٢
مؤلف الاسلام من الماركسية	
— مقدمة في نقد الماركسية	
— تمهيد	١٩١ — ١٩٨
أولاً — النقد العام للماركسية	١٩٩ — ٢٢٠
ثانياً — موقف الإسلام من الماركسية	٢٢٢ — ٢٣٣
١ — من ناحية المسادة	٢٢٣ — ٢٢٨
٢ — من ناحية الصراع الطبقي	٢٢٩ — ٢٢٩
٣ — من ناحية الشكل السياسى	٢٢٩ — ٢٣٣
٤ — من ناحية النظام الاقتصادى والاجتماعى	٢٣٣ — ٢٤٢

الموضوع	صفحة
ملحق	
الفن والجمال في الاسلام	٢٤٣ — ٢٧٢
• جماليات الفن الاسلامي بين الدين والمد الحضاري	٢٤٥ — ٢٤٩
— فن التصوير قبل الاسلام	٢٥٠ — ٢٥٢
— فن التصوير بعد الاسلام	٢٥٢ — ٢٥٢
— تطور فن التصوير الاسلامي	٢٥٣ — ٢٦٤
أولا — المدرسة العربية	٢٥٥ — ٢٥٨
ثانيا — المدرسة الايرانية	٢٥٨ — ٢٦٢
ثالثا — المدرسة الهندية	٢٦٢ — ٢٦٣
رابعا — المدرسة التركية العثمانية	٢٦٣ — ٢٦٤
• جماليات التصوير الاسلامي	٢٦٥ — ٢٧٢
— العناصر الفنية التشكيلية في الفن الاسلامي	٢٦٧ — ٢٦٨
— خصائص فن التصوير العربي	٢٦٨ — ٢٧١
— الخلاصة	٢٧٢

القسم الأول

أهم مشكلات الفكر الإسلامي المعاصر

القسم الأول

أهم مشكلات الفكر الإسلامي المعاصر

مقدمة طامة

الصحوة الإسلامية وحركات الأحياء المعاصرة :

إذا كان الغرب يحدد فترة إنتهاء القرون الوسطى المظلمة ببداية عصر النهضة بعد سقوط القسطنطينية على يد محمد الفاتح . فإنه لا يجوز لنا من هذه الناحية الالتزام بهذا التحديد الزمان الغربي للقرون الوسطى ، ذلك لأن تعبير القرون الوسطى المظلمة إنما ينطبق تماماً على أوروبا وما أصابها من تأخر وأضمحلل فيما بين الإزدهار^(١) وإنبعاث الحضارة الأوروبية في عصر النهضة، وكانت تلك الفترة بالذات ولا سيما فيما بين القرن السابع والقرن الحادى عشر الميلادى هى فترة ازدهار متألق للحضارة الإسلامية^(٢) وقد اعترف الغرب بهذا التفوق الإسلامى فكبير ، بل إن كتابهم كانوا هم من رواد حركة الاستشراق المجددة التى كشفت عن جوهر الحضارة الإسلامية ونفاسها في عصر الإنارة الإسلامى الأول وعن الأسس الإسلامية الحضارية التى بنى عليها الغرب حضارته الحديثة سواء كان ذلك عن طريق بغداد أو دمشق أو صقلية أو الأندلس، أو الحروب الصليبية بصفة عامة حيث كانت مجالا لإحتكاك مثير بين الشرق الإسلامى والغرب المسيحى تمكثنت معه للغرب نواحي القوة والعظمة الإسلامية في هذه الحروب التى استمرت زهاء مائتى عام كان لها أثره في زيادة تأثير الحضارة الإسلامية في حضارة الغرب

(١) إبان قيام الامبراطورية الرومانية في صدرها الأول .

(٢) وتقع فيما بين القرن الثانى الهجرى ومشارف القرن العاشر الهجرى .

الهابطة آنذاك ، وكيف أن الغرب المسيحي قد تعلم الكثير من الدروس عن أخلاقية الإسلام وفروسية جيوشه وشجاعة معتقيه في مواجهتهم للفرزوات الصليبية وتحدياتها الا أخلاقية الناشئة ، التي لا تزال نذرهما تتبدى في الافق ولا تكاد تغيب عن أعين المسلم اليقظ الفطن الحافظ لدين الله ، والمحافظ على تقاليد هذا الدين الحنيف وعقائده ،

ولا يفين عن البال في هذه المناسبة تلك المحاولات الممجية للقضاء على الإسلام وأهله والتي تتمثل في الهجمات المسورة على بلاد الإسلام والمسلمين شرقاً وغرباً في الجزائر والمغرب في عصر الاستعمار ، حيث كانت تطبق سياسة الإبادة الجماعية وأصطياد المسلمين كالحوانات . وكذلك ما يجرى في الفلبين وفي الهند ، وما جرى في تنزانيا وما يحدث للمسلمين من تحقير وإهانة في كينيا وأوغندا والحبيشة بصفة خاصة وأخيراً حركة الإبادة الجماعية للمسلمين في لبنان تلك الحركة التي ينسدى لها جبين البشرية ،

ولسنا بغافلين عما يجرى في قبرص حيث يراد للقدم الإسلامية الأخيرة في هذه الجزيرة أن ترتحل عنها إلى الأبد ، ويشتد الصراع وتظهر رائحة التعصب الديني من خلاله ، وهذا ما نشاهده عياناً في استمرار مساندة أمريكا والسوق الأوروبية المشتركة لليونان ضد تركيا لموقفها العظيم في الدفاع عن حقوق الاقلية المسلمة في هذه الجزيرة التي يراد لها أن تكون كريت أو فلسطين أخرى ليعيد التاريخ مسيرته على أصوات إستغاثة المسلمين ومرأى بحيرات الدم التي تسيل من جباههم في أندلس جديدة يتصدى فيها الغرب دون حياء أو خجل ومن ورائه عماراته الحربية للإسلام عقيدة وشريعة ، وسلوكاً ومنهاجاً في معظم تجمعاته على سطح الأرض .

والامر الذى لا شك فيه أن كبار مفكرى الغرب ودهاقنة سياسته ومخططي إستراتيجيته العدوانية يعلنون تماماً أن العملاق النائم - وهو الإسلام وشعوبه - لا يمكن أن يقبل تهديدات الغرب ونزواته الإستعمارية إذا ما أستيقظت شعوبه وإتمدت كلمته. فالإسلام اليقظ المتواجد في قلوب معتقيه وفي سلوكهم لا يمكن أن يقهر أبداً وتلك إرادة الله وتحققاً لمشيتته وهو القائل عز وجل : « كُتِبَ خَيْرَ أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ، (١) » ولا تهنوا ولا تمزنوا وأنتم الاعلون إن كنتم مؤمنين ، (٢) . وهذه هي الدروس التي وعها الغرب في القرون الوسطى عن حضارة العرب وتقدمهم وقوة بأهم في الحرب والسلم ، تشهد بأن العرب إذا تمسكوا بشريعة الله لن يكونوا في موضع ضعف أو مذلة أو إستكانة أو إستسلام لأعلى جبابرة التاريخ ، فلم يكن المسلمون ليعلمون في الأرض بالحديد والنار وبالقهر والغلبة والإستبداد المادى بل لقد كان شعارهم « لا إكراه في الدين ، (٣) » ويقول الله لرسوله الحبيب « لست عليهم بمسيطر ، (٤) » ويقول أيضاً « أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ، (٥) » ، ويقول أيضاً : « لو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ، (٦) » .

هذا بالإضافة إلى كلف شديد حمس بالعلم والإستزادة منه وحض على التفكير

-
- (١) سورة آل عمران : الآية ١١٠ .
 (٢) « آل عمران : الآية ١٣٩ .
 (٣) « البقرة : الآية ٢٥٦ .
 (٤) « الفاشية : الآية ١٢ .
 (٥) « النحل : الآية ١٢٥ .
 (٦) « يونس : الآية ٩٩ .

الدائم في ملكوت السماوات والأرض وفي التعمق في العلم ونحن نعرف من وقائع التاريخ الإسلامي ، الكثير من ابتكارات العرب في مجالات العلوم الطبية والطبيعية والميكانيكية وكشفهم في مجال علم الفلك وعلوم البحار والجغرافيا الخ .

لقد شهد بذلك كبار المستشرقين منهم وبما كتبوه عن تراث الإسلام الذي امتدى به الغرب في حضارته الحديثة ، بل لقد سجل التاريخ أن شهود العصر العباسي من الأوروبيين قد أقرّوا بعظمة الإسلام وأجساد الحضارة الإسلامية ، فنسمع أن الامبراطور شارلمان ، - وقد كان في عصر هارون الرشيد - كان يتعجب مذهولا من الساعة الدقيقة التي أهداها هذا الخليفة العباسي إليه ، وكذلك فإن مفكراً مثل دوجر بيكون ، الانجليزي - الذي بعث به ملك إنجلترا في القرن الحادي عشر الميلادي إلى طليطلة لينقل علم العرب وفنونهم وحضاراتهم إلى الغرب - يذكر في كتابه : أن المسلمين على علم ومهارة فنية كبيرة بحيث أني أكاد أقرر صراحة أنهم سيستطيعون في المستقبل أن يصنعوا عربة تسير بذاتها ، أي بغير جياذ ، وكان هذا الحلم الذي يشير إليه د بيكون ، من أكبر الدلالات على مبلغ تقدم العرب في العلوم الطبيعية والكيميائية والميكانيكية .

وإذا كان د بيكون ، وغيره قد وفدوا إلى الأندلس وإلى صقلية وإلى الشرق العربي في بعثات مستمرة لكي ينهلوا من معين حضارته المزدهرة في شرق الميادين - تماماً كما نفعل الآن بأرسال بعوثنا إلى أوروبا لنقل حضارة الغرب - إذاً كان هذا يمثل الوجه الإيجابي والسوي لعملية انتقال الثقافة وانتشارها من يابيعها إلى البلاد المتعطشة لها في أوروبا - والتي كانت تعتبر حينذاك كصاب طبيعية لتدفع العلم الإسلامي - فإن هناك وجهاً آخر ظهر بصورة تهادي ، اتخذ الطابع الاستفزازي العنيف وتمثل هذا فيما كان يديه رجال الدين المسيحيين .

المتصين من هجوم على الإسلام ، وتحقير لأهله وإستهغار لشأنه لا سيما بعد هزيمتهم المنكرة في الحروب الصليبية وأسر لويس الرابع ملك فرنسا في المنصورة وانحسار موجة الهجوم الصليبي البربري عن بلاد الإسلام . لم يعر هؤلاء البرابرة أى اهتمام لما إستفادوه من حضارة الإسلام وتقدمه ، فامعنوا في سياسة الهجوم على الإسلام والتحدى لحكامه وشعوبه فكان البابا يرسل بين الفينة والأخرى مبعوثين من الكنائس لكى يجادلوا المسلمين ويدعوم إلى الارتداد عن الإسلام والدخول في المسيحية حتى ينالوا بركة الرب وغفرانه قبل أن تنقضى آجالهم .

ونشير هنا إلى وثيقة هامة تعتبر مثالا على هذا الأسلوب وهى وثيقة وفد طلساء و طولوز ، إلى أمير قرطبة ، وكان وزيرها في ذلك الوقت العالم المبرز الكبير — لسان الدين بن الخطيب وقد ترجمت هذه الوثيقة إلى اللغة العربية ونشرت بمجلة المعهد المصرى بمطبعة ، وهى سجل لما جرى من مناقشات بين وفد طلساء و طولوز ، وعلى رأسهم كبير كنيستهم أى أسقف طولوز الذى كان مشغولا في وفادته بركة البابا في روما ومساندته ، وقد أتضح من هذا السجل أن البابا أوفدهم لكى يعطوا المسلمين ويفتحوا لديهم باب الأمل في نوال ثواب الآخرة ، إذا هجروا الإسلام — لا قدر الله — واعتنقوا المسيحية وتسابع سرد القصة نقلا عن الوثيقة فنجد كبير الاساقفة يوجه خطسا بأعنفأ بذيتسا إلى أمير قرطبة يطالبه فيه بالانصياع لأمر ملك الكنيسة أى البابا والدخول في المسيحية ، وكان هذا بحضور الأمير ووزيره لسان الدين بن الخطيب ، ورغم هذا فقد رحب بهم حاكم البلاد وأنزلهم في قصر منيف ورتب لهم كل وسائل الراحة وكرم الضيافة رغم ما يحملون في قلوبهم من حقد وبذاءة وسخرية بالإسلام وأهله .

وحرص الأمير على الحفاوة بهم والتسامح معهم فتركهم يخرجون كل ما في
جعبتهم فاستعرضوا ما لديهم من العلوم غير الدينية كالطبيفة والفلك والميكانيكا
وغيرها ، وأخذوا يتباهون بأن لديهم علماً يفوق علم العرب ، ثم عرضوا بعد
ذلك لأصول دينهم وحينما أحس الأمير بأن الوفد أفضى بكل ما لديه أذن لوزيره
لسان الدين بن الخطيب ، فأبهرى للرد عليهم وعرض آخر إنجازات المسلمين
في سائر ميادين العلم كالمعرفة وكانت تفوق كل ما تصوروه ، بل لقد عقدت
الدهشة الستهم مما سمعوا لاسيما حينما عرج لسان الدين بن الخطيب ، على اللاهوت
المسيحي ، فشرحه في طلاقة ووضوح وتفصيل أكثر مما تناوله به أعضاء الوفد
المسيحي ، وانتهى إلى استعراض قواعد الدين الإيملاي وأصوله وبيان عظمة
الإسلام وسماحته ورسوم فكرة التوحيد فيه ، وفي هذه الليلة التي تجل فيها
منطق لسان الدين بن الخطيب — وعجته في الدفاع عن دين التوحيد أحس
وفد علماء طولوز بأن الخطر أوشك أن يهدق بهم لأن قلوبهم بدأت تهتز من
الداخل ، ويتسرب إليها التشكيك فيما يحملونه من بضاعة مزجاة في مواجهة ما التي
على مسامعهم من لسان الدين بن الخطيب أعظم وجوه المفكرين الإسلاميين في
ذلك العصر (١) .

فما أن أرخى الليل سدوله على قرطبة حتى حمل هؤلاء الوافدون أمتعتهم
وفروا هاربين قبيل الفجر وتحت جنح الظلام وتركهم المسلمون دون أن يلحقوا
بهم أذى . والذي يعنيننا من هذا الأمر أن هؤلاء حينما وصلوا إلى طولوز كتبوا
وثيقة يوضحون فيها ما جرى بينهم وبين المسلمين من مناقشات في قرطبة ، وجاء
في بعض عباراتهم اعتراف واضح وإشادة دافعة بتقديم المسلمين حينذاك في سائر

(١) راجع المفرد : نفح الطيب .

مبادئ العلم ، وكيف أن المسيحيين في ذلك الوقت كانوا متأخرين جداً من هذه الناحية عن المسلمين في الأندلس . وبالإضافة إلى هذا فقد أشار هؤلاء إلى أنهم حينما أحسوا بقوة حجج لسان الدين بن الخطيب في مقارنته بين الإسلام والمسيحية ولا سيما في مشكلة التوحيد خافوا على معتقدهم الديني ، وهذا هو السبب الذي من أجله ولوا هاربين من قرطبة في جنح الظلام كما يذكرون هم نصاً في وثيقتهم .

ولا تريد أن تستطرد في المآسى التي نجمت عن التحديات الحقاء للإسلام من أوروبا إبان ازدهار حضارته ، ولكننا نجتزئ مثالاً سياسياً يعبر عن هذا التحدى بالإضافة إلى المثال العلبي والثقافي الذي أشرنا إليه ، ولا أريد في هذه العجالة أن أكون مؤرخاً فأضع النقط فوق الحروف في تحديد المواقع وإستقرائها للوصول إلى نتائج دقيقة عن هذه الفترة المحزنة التي إنتهت بسقوط غرناطة سنة ١٤٩٢ ميلادية . بل أوجز القول فأذكر أنه بعد سقوط هذه المدينة الإسلامية الخالدة وقف الغرب المسيحي بكل قوته مناصراً جحافل البربرية المسيحية بقيادة فردناند وإيزابلا في الأندلس لقتل وتشريد وإراقة دماء المسلمين وإجبارهم على التنصر بل وإسترقاقهم كالعبيد بحيث أسموهم بالمذجنين الذين كانوا يعيشون في حماية البارونات لكي تستمر الحضارة الإسلامية في الأندلس في صورتها المادية دون توقف ، إذ أن المسلمين كانوا عماد هذه الحضارة في كل مظاهرها المادية والعلمية ولا سيما في مجال الحرف والصناعة والفنون كبناء السفن وصناعة الأسلحة والذخائر وقبادة الأساطيل ووضع الخرائط الملاحية ، والجميع يعرفون أنه لولا ما أخرجه كبار المعلمين العرب من ربانة وملاحين لأعلى البحار في مدرسة جنوى البحرية — وكان كبار المعلمين في هذه المدرسة من العرب فخلا عن إكتشاف العرب للبوصلة البحرية والحجر المغناطيسى — لما إستطاع كرسطوفر كولومبس القيام برحلته لاكتشاف الأمريكتين .

كان الأسبان يخشون قيام العالم الاسلامى لمحاربتهم بعد أن أزغقوا أرواح
مئات الألوف من المسلمين ، ولذلك فقد سارعوا إلى إستخدام سياسة مأكرة
لمواجهة إمكان إتحاد كلمة المسلمين للأخذ بشأر إخوانهم فى الدين بعد أن غابت
شمس الاسلام عن الأندلس وأجبر المسلمون على إعتناق المسيحية ولاسيما أبناء
الأمراء وبناتهم الذين لا يزالون يشكلون دماً عربياً إسلامياً فى هيكل الكنيسة
المسيحية إلى الآن . كما كشف عن هذا أحد المؤرخين العرافين أخيراً . وجاءت
خلفتهم على عدة محاور :-

أولاً : إلتجؤوا إلى البابا لكى يحميهم من الدولة العثمانية وقوتها الضاربة
ولهذا دخل البابا مع العثمانيين فى تحالف ضد روسيا القيصرية المسيحية
وكانت فى عدااء دائم مع العثمانيين بعد سقوط القسطنطينية ، وأيضاً كانت روسيا
وهى تدين بالمذهب الأرثوذكى تمثل وجه المعارضة المسيحى الأول للكاتوليكية
فى روما ، وهكذا إلتحمت مصالح العثمانيين مع مصالح الكاثوليك ويمثلهم
بابا روما وذلك بصفة مؤقتة . وقد إستفاد من هذا الموقف مسيحيو الأندلس
المنحضة أيديهم بدماء المسلمين وبذلك حيدوا الجانب العثمانى الإسلامى وأعاقوه
عن الدخول معهم فى معركة القصاص .

ثانياً : كان المسلمون المغلوبون على أسرم فى الأندلس قد سيروا إلى حاكم
مصر حينذاك رسالة كتبوها بدمائهم يذكر فيها مأساة إضطهاد الاسلام
والمسلمين وإجبار أهلهم على الارتداد عن الدين ومنعهم من إقامة الصلاة . الخ .
ويستغيثون بحاكم مصر . وكان من الممالك - أن ينتصر لهم وأن يدفع عنهم غائلة
فردناند ، وإيزابلا ، فأرسل حاكم مصر إلى ملكى أسبانيا إنذاراً بأنه إذا لم
يسمع أن المسلمين يعيشون فى حرية دينية كاملة فى بلادهم فإنه سيعادل
المسيحيين فى بلاده أى فى مصر والشام بمثل المعاملة التى يواجهها المسلمون فى

بلادهما ، فثماور حكام الاندلس مع البابا في هذا الامر وأخاروا أحد اليهود
الاندلسيين العارفين باللغة العربية وكان قد أرتد عن دينه وأصبح مسيحياً ،
وحرروا وثيقة بأسماء مشاة المسلمين الذين أجبروا على التنصر ، وخضعوا
لألوان من البطش والتعذيب حتى يذعنوا ويوقعوا على الوثيقة أمام أسمائهم زوراً
ومهتناً ، وكتبوا على ألسنتهم اعترافاً كاذباً موثقاً أن الملك العادل فرد اند
والملكة العادلة إيزابلا ، يتيحان الحرية الكاملة للمسلمين في العبادة وأنهم - أي
المسلمين - يقيمون الصلوات الخمس في مساجدهم ولا يضارون في دينهم بأي
صورة وأن أحداً منهم لم يقبل ولم يجبر على التنصر ، ويذكرون أن كل ما وصل
إلى ملك مصر عن حكام الاندلس من أخبار - غير التي تشير إليها الوثيقة يعتبر كذباً
وغير صحيح - وهذا بالطبع على خلاف الواقع ، إذ تهدم معظم المساجد ومنع الناس
من أداء فرائضهم وأجبروا على دق الصليب على وجوههم ، بل لقد كان كل من
يتطهر يوم الجمعة يجر إلى محاكم التفتيش ، لأن هذا يدل على أنه مسلم ، ومنعت قراءة
القرآن أو قراءة المصاحف وبدأت اللغة العسرية تفتق شيئاً فشيئاً الأمر الذي
عبثت عنه الموشحات الاندلسية والمراثي القشتالية وبكاء الاندلسيين المتأخرين
أي المدجنين على أطلال مجد العرب وسلطانهم في هذه البلاد ، ولا تزال نسمع في
جنوب الاندلس هذه النغبات الحزينة التي تثير في النفوس موجع الألم لما حدث
للعرب والمسلمين ولأحزانهم العميقة التي ترسبت في النفس الأسبانية الإسلامية
عما سيكون له أثره العميق فتتولد عنها نبضات جديدة للإسلام من تلك البذور
التي غرسها المسلمون في الاندلس الحبيب (١) .

(١) وقد تراءى إلينا ونحن في سفارة لعلم بالمغرب أن أعداداً لا يستهان بها من
الأسبان في الجنوب أخذوا يندون جماعات على طنجه وفاس بالمغرب طالبين
إعتناق الإسلام فأقول وأؤكد أن تلك هي الصحوة الكبرى التي نرجوها =

نعود لتتابع المحور الثاني من محاور التحدى الذى واجه به حكام أسبانيا العالم الإسلامى تغطية لجريمتهم التكراء فى الأندلس . فنقول إن هذا اليهودى المرتد قد حمل معه وثيقة من ورق البردى عليها أسماء المسلمين وتوقيعاتهم ، مع ما تنطوى عليه من إشارات كاذبة عن واقع الحال ، وقد أخذت توقيعات المسلمين عليها عنوة وقهراً - كما سبق أن ذكرنا - وكذلك حمل معه أكياساً من الذهب الخالص والأحجار الكريمة وجارية مفرطة الجمال ، وسافر هذا اليهودى إلى مصر وطلبه بمقابلة السلطان بعد أن أغدق أمرا لا طائلة على الحاشية ، فسمحوا له بمقابلة الحاكم فقرأ عليه الوثيقة وكانت ذات طول فريد تزيد على أطوال الوثائق الدبلوماسية المعروفة على هذا العصر لكثرة ما حشد فيها من أسماء إسلامية ، ثم أرفق بتقديم الذهب والجواهر الثمينة ، وأتى على السلطان وعلى حنكته ومهارته ، ثم تقدم أخيراً بالجارية ومعها شكر الملك فردناند لملك مصر على اهتمامه برعاياه من المسيحيين وكيف أنه أى - فردناند - يحرص دائماً على رعاية مصالح المسلمين وحمايتهم من كل سوء . وأقتنع حاكم مصر بما قاله هذا اليهودى الكذوب وذلك بتأثير الحاشية المرتشية وأرسل مع وفد ملكى أسبانيا خطاباً يشكرهما فيه على ما يقومان به من رعاية للمسلمين فى بلادهما ، وهكذا نجح عتاة المسيحية فى أسبانيا فى تعهيد قوة إسلامية ثانية هى مصر .

ثالثاً : أما المحور الثالث فمكان يتمثل فى قوة الأسطول الجزائرى العنصرية

= المزيد . وقد قننا بالواجب علينا نحو توجيه نظر أهل الحل والعقد فى السودان وفى الخليج العربى لإقامة معهد للدعوة الإسلامية فى مدينة طنجة يكون من اختصاصه احتضان هذه البراعم الإسلامية المظهرة وتعليمها قواعد الدين الخفيف وشماثره وتكوين قادة إسلاميين ودعاة للإسلام من بين صفوفهم يرجعون إلى أهلهم داعين لمجد الإسلام وحضارته العاصرة .

في غرب البحر الابيض المتوسط ، وكان هذا الاسطول يرفع علمه على هذه المنطقة ويجبر كل السفن المارة بها - حتى ولو كانت من الاساطيل الحربية - على دفع الجزية لهم ، وظلت سيادته على المنطقة قائمة إلى حين ظهور أساطيل أسبانيا والبرتغال وغلبتها على المنطقة ، ثم غلبة الاسطول الانجليزي بقيادة نلسون على البحار السبع فيما بعد .

وكان الغرب يسمى الجزائريين بالقراصنة ولكنهم في الوقت الذي كانوا يتبعون فيه أسلوب القرصنة مع دول أوروبا المسيحية - ولا سيما أسبانيا بعد أرشادها عن الإسلام - كانوا يدافعون عن التخوم الإسلامية ويشتدون في إنزال العقاب بسفن الإسبانيين بهمة خاصة تنكيلاهم وقصاصاً لدماء المسلمين المظالمين في الأندلس ، وظل الاسطول الجزائري يورق مضاجع أسبانيا المسيحية إلى أن أشتد مساعد الاسطول الأسباني وافر لحماية بلاده.

أما المغرب فقد كان في غيبة كبرى يحتاج الأسبانيون والبرتغاليون سواحلهم ومدنه لإسترقاق أبنائه وإحتلال أراضيه، فكان مرة يحرك بعض أمرائه جيوشهم للدفاع عن الذمار وعن المسلمين ، وتارة أخرى يسكنون ويخضعون لنير هؤلاء المستعمرين العتاة . وأياً ما كان الأمر فإنهم قد عجزوا تماماً عن الاقتصاد من أسبانيا للجزيرة الرهيبة التي تحدى بها حكام أسبانيا المسيحية العالم الإسلامي كله حينذاك ، ومع هذا فإن الغريب في الأمر أن أسبانيا المعاصرة إنما تعيش من أقصاها إلى أدناها على دخل قومي بالغ الضخامة كمحصلة للسياحة التي يتجه أرتالها رأساً إلى مواطن الإسلام ومراته في الأندلس فهم يستفيدون في أسبانيا الآن من حضارة الإسلام وأجداد المسلمين التي خلفوها في نرى تلك البلاد التي مستعود في القريب العاجل إلى أحضان الإسلام - ولا سيما في إقليم الأندلس - كما ذكرنا آنفاً .

على أننا لا يمكن أن ننكر فضل المغاربة المحدود في هذا المجال إذ أنهم قد فتحوا ميوتهم وأراضيتهم ومدنهم وسائر أنحاء بلادهم للمسلمين الفارين بدينهم من الأندلس واحتضنهم ولا يزال أبناء مسلمي الأندلس وعائلاتهم يوجدون في المغرب ولا سيما في غاس والرباط وكذلك في سائر الساحل الشمالى الأفريقى العربى : في الجزائر وفي تونس وفي ليبيا وفي مصر أيضاً .

هذه صورة قائمة لما كان يواجهه به الإسلام من تحديات مسيحية في عصور ازدهارها رغم ما أذاه الإسلام لأوروبا من خدمات إبان عصر الإنارة الإسلامى الذى كان يسير بموازاة القرون الوسطى المسيحية المظلمة وهكذا تتضح لنا ضحالة الرأى القائل بوجود قرون وسطى إسلامية في نفس الفترة الزمانية للقرون الوسطى الغربية .

ولكننا مع هذا لا ننكر وجود قرون وسطى إسلامية لها مكانها في التاريخ الإسلامى وهى تأتى بعد عصر الإنارة ، ومنحاول بقدر الامكان تحديد هذه الفترة الإسلامية المظلمة التى لا تتوازى زمانياً مع القرون الوسطى المسيحية.

القرون الوسطى الإسلامية : البداية والنهاية

لقد اختلف الباحثون في تحديد بداية القرون الوسطى الإسلامية ونهايتها وقد لا نكون في وضع نستطيع معه أن نحدد بداية هذه القرون من الناحية الثقافية والعلمية إذ أن هذا الأمر لا يتحدد بزمان دقيق ، ولهذا فإننا نكتفى بالاستناد إلى الحياة السياسية والعسكرية ، أى إلى سلطان الدولة الإسلامية وبداية الأفول في الفترة الأخيرة من العصر العباسى الثانى حيث تلاشت نهائياً سلطة الخلفاء العباسية وأختبفت الإمارة والسلطان من الأصول العربية وانتقلت إلى النرس أولانم إلى

الأتراك السلاجقة وغيرهم فيما بعد، وهذه هي الفترة الأخيرة من العصر العباسي الثاني حيث تلاشت نهائياً سلطة الخليفة وأستقلت الدويلات الإسلامية إستقلالاً يكاد يكون كاملاً عن الخلافة العباسية إلى أن أجهز التتار على حاضرة العباسيين ومينارة العلم ، بغداد — سنة ٦٥٦ هـ (١) — وقد بدأ بعد هذا التاريخ عصر الظلام الذي يتمثل حقيقة في القرن السابع والثامن ويمتد إلى القرن الثالث عشر الهجري وعنده نستطيع الكلام على نهاية القرون الوسطى الإسلامية وبداية عصر النهضة عند المسلمين المحدثين .

ويعصور لنا المؤرخون عصر الظلام إبان القرون الوسطى الإسلامية في صورة قائمة حيث إنتشرت البدع والخرافات والاماطير الدينية التي لا تستند إلى كتاب أو سنة، وفشا بين الناس السحر والتنجيم وجميع فنون الشعوذة التي حذفها الدجالون الممارسون للتصوف الكاذب هؤلاء الذين سيطروا على العامة بجاهليتهم وبتجميع أموال النذور من المريدين والاتباع بحيث يمكن أن يقال إن الطرق الصوفية هي التي كانت تحكم البلاد الإسلامية في هذا العصر المتخلف، وكان الولي والقطب هو مدار الشريعة والحقيقة وأختلط الفقه بالتصوف وأصبح الناس يأترون بأمر الصوفية ويصدقون بمواجدهم وأحوالهم ، وأنحرفت بعض الطرق الصوفية عن الطريق الصحيح وظهرت فيها البدع والخرافات وشرب بعضهم الخمر للوصول إلى التوجد أو الجذب الصوفي ، وأدخل البعض الآخر تعاليم مخالفة للإسلام في نطاق الطريق كالمولوية والبكتاشية وفريق من العزمية الذين قابل بعضهم ابن تيمية في الإسكندرية ورد عليهم . وعلى العموم فقد أعملت الفرق الباطنية يد التخريب في الإسلام وعقائده وعلومه بحيث سجل التاريخ في هذه الفترة

أسود الصفحات وأكثرها كدورة عن الإسلام وأهله ، وكان الإسلام من هذا
بريثاً فلا يمكن أن يكون الإسلام هو سبب تأخر المسلمين بل المسلمون أنفسهم
هم الذين تأخروا لأنهم لم يلتزموا بتعاليم الدين وشرائعه الحقة .

هكذا نستطيع أن نفسر كيف حقت لعنة الله على الذين بددوا دينهم وجعلوا
كلمة الحق هي السفلى ، فاستحقوا الهزيمة وباءوا بفنض من الله وتمثل هذا كله
فيما انتهى إليه المسلمون من ذل وهزيمة بعد احتلال النصارى لبلادهم .

ويصور لنا عبد الرحمن الجبرتي في كتابه «عجائب الآثار» الوضع الذي كانت
عليه مصر كإيالة عثمانية وكيف باتت البلاد تنوء تحت وطأة غلام دامس ، وإن
كان يبدو من خلال هذا الغلام وميض من بصيص أمل يتمثل في استمرار رسالة
الأزهر عبر هذه القرون الحالكة ، إذ كان هو الملاذ الوحيد الذي تكن فيه ثقافة
الإسلام كوثناً هو أشبه بالآيات الشنوية لبعض الأحياء وقد عبرت مؤلفات
المعصر عن ضحالة الثقافة الإسلامية العربية ، فن شعر رقيق لا معاني فيه وتشبيهه ،
وثر تنقاسه لغة الأعاجم وإصطلاحات الدواوين التركية وجهالة لا ترى فيها
أثراً لعلم من علوم الدنيا ، وحق علم الحساب وقد استأثر به طائفة من أقباط
مصر إذ كانوا يضربون نوعاً من السرية على ممارستهم للرياضيات ويهجونها عن
صفار المسلمين .

ويشارك الجبرتي - وهو وليم زين - فيما يكتبه عن المصريين المحدثين
عاداتهم وشمائلهم ، حيث يعطينا لنا صوراً لحياة التأخر في مصر بعد زوال
ثرواتها إثر اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح وإنقطاع الدخل الكبير والثروة
للفاحشة التي كانت تمنحها مصر من رسوم عبور التجارة بين الشرق والغرب
وأيضاً بعد أن أجهز السلطان سليم على ما بقي من تراث حضارى إسلامى مصرى ،

وذلك بنقله لمرّة الصانع . الحرفيين إلى التسلطيفية وهكذا جردت مصر قلب العالم الإسلامى من كل فن أو ثقافة تحت وطأة حكم المماليك ثم العثمانيين ، وإن كانت هذه الفترة المظلمة من حياة الشعوب العربية الإسلامية تحتاج إلى مزيد من الدراسة ، لا سيما فيما بين القرنين التاسع والثاني عشر للهجرة .

ولم تفلح محاولات الإصلاح المتعددة في إيقاف المسدين من مسباتهم العميق فانبثقت الحركة السلفية عند ابن تيمية وأتباعه ، ويؤخذ على مدرسته أنها لم تكن على مستوى مؤتمسها من حيث النضوج الفكرى والاجتهاد الفقهى والنظر غير الملتزم فى تطبيق قواعد الشريعة على ظروف العصر وأحوال العباد ، بحيث أننا نجد كبار كتاب الغرب يهجعون ابن تيمية وحده وليس تلاميذه . الذى شايح بعضهم التيار الحنبلى . فى مصاف كبار الفقهاء العالمين ويذكرون عنه أنه كان أول من وضع قواعد الفقه المقارن بما كان يديه من تعليقات مستنيرة على ما كانت تصدره محاكم اللاتين الصليبية فى بيروت ، ولعل خير شاهد على علو مكانة ابن تيمية وفكره الوقاد وحفاوة الغرب به ما سطره المستشرق د لاووست ، عنه فى كتابه « الآراء الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والقضائية ... » لثق الدين بن تيمية » .

كذلك لم تستطع الحركة الوهابية - سليمة تيار الفكر التابع من المذهب السلفى عند ابن تيمية - الصمود أمام سطوة الحكم العثمانى وسيطرة أعداء التحرر الدنى من الفقهاء الملتزمين الذين إرتضوا فى هذا العصر أن يجرد الدين من قيمه الروحية الخالدة ولا تبقى منه سوى أشنات من الممارسات السطحية الظاهرة والأفكار والتعاليم السرية وأحجية المشايخ وتعاويذهم وما لانت إلى الطرق الصوفية . إن تعجبهم من الجملة والمتبطلين الذين فرضوا جبروتهم على أهل القرى السذج وبسما

المؤمنين دون خشية أو إستحياء من حق أو دين مفروض ،

وربما كان الجبرتي وقرناؤه يبالغون في وصف ما إنتهت إليه أحوال المسلمين وخاصة الطرق الصوفية في عصره ولاسيما وقد كان يتخوف من الإعلان عن مبادئه إبان محنة الوهابيين في عصر محمد علي .

على أن ظهور هذه العقلية النقدية عند الجبرتي في هذه الفترة كان يشير بوضوح إلى أن مصر قلعة العالم الإسلامي ومركزه النابض كانت حينذاك على موعد مع إنتهاء عصر الجبرود الفكري وبداية عصر النهضة .

هكذا نجد أنفسنا مع مطالع القرن الثاني عشر للهجرة وبلاد الشرق ترسف في قيود التأخر والجهل والفقر والمرض ويقف قادة المسلمين حينذاك عاجزين عن الأخذ بيدهم لعدم تفهمهم للدين وقضاياهم تنهماً صحيحاً ينبع مباشرة من الكتاب والسنة ، بل إنهم فهموا خطأ ما نشير إليه الآية الكريمة : وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، (١) وكيف أن المسلمين جميعاً ملزمون بإطاعة حكاهم سواء كانوا عادلين أو ظالمين فاسقين أم اطهاراً أو جهالة أم علماء ، ولم يفتنوا إلى أن لولى الأمر مواصفات إسلامية عدة ذكرها كتاب الفرق وعلماء السياسة عند المسلمين كما يشير الماوردي ومنها على سبيل المثال : إكمال العقل والصحة : فلا يتولى على المسلمين صبي غر بمحكم وراثة العرش ويتدخل الأوصياء وأصحاب سراكز القوى من ورائه لإدارة شئون الرعية ، وكذلك فإن الحاكم يجب أن يتصف بصفات الكمال في الخلق والسيرة الحسنة وتمسك المورع والصلاح والتقوى والعدل وأن يكون على علم تام بالدين وفروعه

(١) سورة النساء الآية ٥٩ .

والا تكون به منقصة جسمية تروى به أو عيوب في النطق أو في الحركة بما تضعيع
جمعه هيئته .. الخ .

فطاعة المسلمين إذن واجبة لولي الأمر العادل الذي يلتزم بمبدأ الشورى وتم
ولايته عن طريق البيعة كأقامها الإسلام . وهكذا نلتقي الضوء على مفهوم إسلامي
كان علماء وعامة الناس يخشون الخوض فيه مخافة بطش الحاكم وسطوته وتمكينه
من الرعية، وماعد المسلمين بيميد بقصة الملك فواد مع الشيخ على عبد الرازق وكتابه
« الإسلام وأصول الحكم » :

أن ما يجب شرعا على المسلمين هو أن يهبوا أزرافات ووحداناً لإقصاء الحاكم
الظالم وإبطال بيعته ما دام لا يحكم بما أنزل الله وما أوجبه عليه الإسلام من رعاية
كاملة للامة الإسلامية حفاظاً على مصالحها :

وإذا تابعنا التصوير الرائع للعصر الذي يقدمه لنا شاهد عليه وهو الجبرقي
سنجد أنه يعبر بكل دقة وإخلاص عن موقف حضارة متخلفة قد استنامت للضعف
والخمول تباغتها حضارة متفوقة تتمثل في عزو نابليون لمصر والشام فيتعجب
المصريون مذهبين من أساليب هذه الحضارة المتفوقة والمخارقة للعادة والتي عجز
المصريون المسلمون عن مواجهتها بعد أن أمطرت السماء عليهم قنابل المدافع
خجعات الاستجابة المدعورة بدق الطبول ورفع البيارق صارخين دياخني الاطلاق
نحننا بما نخاف ، وكانت هذه لصيحة المرتعدة علامة على التخرف والعجب من
طلقات المدافع ولكن هذا أيضاً أول إحكاك حضارى بين الغرب المسلح وحضارته
الغاشمة والشرق الاسلامى الوداع المفرق في سبانه الافيونى العميق .

وعلى هذا فإننا نستطيع القول بأن هذا القاء الهدجى المباغت بين الغرب
والشرق هو الذى تتحدد معه تاريخياً النهاية التفريدية للقرون الوسطى الإسلامية

بعد مباغطة جيوش نابليون للجزء الشرقى من البحر الأبيض المتوسط وكان من جراء ذلك أن أفاقت الشعوب العربية والإسلامية من الغفوة التي أستمات خلالها للحكم العثماني في شتاء طويل مظلم ، فقد آن لها تصحو وأن تنيقظ من سباتها في مطلع نهضتنا المعاصرة .

الليقظة الإسلامية للمعاصرة المبكرة:

وإعلمنا نقساء ال عن الصورة التي جاء بها رد الفعل الإسلامى على هذا التدخل العسكرى السافر في بلاد المسلمين والذي عجزت الدولة العثمانية وريثة الخلافة عن الوقوف أمامه وحماية حقوق المسلمين والدفاع عنهم في مواجهة هجمة نابليون الغاشمة . وقد شعر المسلمون بأن عليهم مرة أخرى في تاريخهم الطويل ، وبعد أن صدوا التتار والصليبيين أن يواجهوا المصير السياسى والدينى بمفردهم ، أى أن تترك كل إيالة إسلامية ومصيرها وحدها فى مواجهة قوات الاستعمار الغاشمة . ولم يكن هذا الموقف المتخاذل المتفكك يمنع اشتداد روح التضامن بين المسلمين فى هذه المنظمة وظهور الحاسم الدينى للدفاع عن الإسلام والعروبة وقد تمثل هذا فى صحوة العلماء والشعب فى ثورة القاهرة على نابليون ، وفى إرتداد نابليون عن عكا وفى مقتل « كليبر » وأخيراً فى إجبار الفرنسيين على الانسحاب الذليل من مصر .

ولكن هذه الحملة الغاشمة تميخت عن صحوة إسلامية مبكرة ، كان العلماء المسلمون قادتها والنجم معهم الشعب للدفاع عن الوطن وعن الدين وقيمه . ولكن الأمر الغريب أن هؤلاء الفقهاء لم يتجهوا إلى الاستفادة من أولى تجارب احتكاكهم مع الغرب والعمل على فهم ما تنطوى عليه القوة الغربية من تقدم تكنولوجى ومحاولة نقله إلى مصر . كما فعلت اليابان فى العصر الحديث . بل لقد أمعن الفقهاء

وعلماء الأزهري في التحدي الصامت لمحاولات محمد علي لتحديث ممر وإدخال النظم الغربية عليها .

والحق يقال إن محمد علي وأسرتة لم يقيموا دولتهم على أساس بنية إسلامية متكاملة إذ أنهم كانوا يريدون أن يمحطوا من مصر قطعة من أوروبا بنقل كل ما يحدث في الغرب وحضارته من أمور جهورية وعرقية، ولم يكن إحترامهم للدين ومشايخه إلا مراعاة منهم لعمق وأصالة الروح الديني الإسلامي لدى الشعب المصري ، إذ أن تشييدهم للمساجد وقبور الأولياء ورصدهم الأوقاف على الشئون الدينية كان أسلوباً من أساليب الحكم الفطن الماهر وإلا فكيف نفسر حياتهم المأجنة والعابثة في الغالب الأعم بالإضافة إلى ظلمهم البين للرعية وسوء استغلالهم لخيرات البلاد ؟ .

وقد أحس رجال الدين بما تنطوى عليه نفسية محمد علي إزاء الدين وإزاهم شخصياً ، ويمكن ملاحظة هذا في آخر ما كتبه الجبرتي عن مصر محمد علي .

وكان هذا التحدي الفرنسي للحضارة إسلامية مدعاة لصحوة لا يشخص أصحابها بأبصارهم إلى المستقبل بقدر ما يعودون إلى الماضي لاجترار الأجداد الغابرة والتغنى بما كان عليه الآباء من عظمة تراث وحكم مكين دون اكتشافات لما يجري حولهم في العالم المتحضر من تفتح لشمس العلم والمعرفة والحرية والتكنولوجيا ، مع عدم الانفصال عن التيار الديني المسيحي رغم ما كان يديه بعض المثقفين في الغرب من معارضة ظاهرية للعقائد في محاولة منهم للإفلات من قبضة النهر الديني .

وإذا كان الغرب قد أستباح بلاد الإسلام بعد ذلك عن طريق الاستعمار ونهب ثروات المسلمين والاستمتاع بها بشمن بخس زهيد ، فإنه وبعد أن تمخض للشرق وفتح منافذه على تيارات الحضارة الغربية وأجبر جيوش الغرب على الجلاء

عن بلاده وأمتك في يده مصيره السياسى عن طريق ما سعى بالحرية والاستقلاله
وحق تقرير مصير الشعوب - إلا أن الغرب أستطاع أن يثبت ركائزه وحجراته
المسمومة في جسم الأمة الإسلامية عن طريق ما نعرفه من مؤامرات الغزو الفكرى
الثقافى للإسلام وأقطاره ، وهذه هى أخطر مشكلة يواجهها الإسلام المعاصر .
ليس هناك شك في أن الموقف المبكر للمقاومة الإسلامية - والذي أشرنا إليه ،
وهو يتمثل في أكتفاء العلماء والمفكرين المسلمين بتراث الإسلام وذخائره الخالدة فحسب -
لم يعد صالحاً لحصرنا هذا ، وكذلك فإن إتجاه الصفة الإسلامية المستغربة إلى
تلبس طريقها إلى أفكار الغرب المنتصر ومذاهبه وحدها لم يعد حلاً حاسماً لهذه المشكلات .
التي تواجه الأمة الإسلامية في حياتها المعاصرة .

لماذا ندرس الفكر الغربى ومناهجه :

لقد أمتحن لنا أن الغزو الفكرى لم يقتصر على العلم والأربية والتعليم والثقافة .
والفن فحسب ، بل لقد حمل معه بالإضافة لإيها تيارات مسمومة من التبشير .
المسيحى وكذلك موجات عارمة من الإلحاد والدعوة إلى معارضة الأديان .
وتشبيث ركائز النزعة العلبانية ، وهكذا يقف الشباب حائراً بين تراث سلفى قد
يكون مشبعاً له من الناحية الدينية ، وأمامه من ناحية أخرى صور عديدة للتقدم .
الغربى الذى يملأ عليه حياته اليومية ، إذ أن منجزات الحضارة الغربية قد تغلقت حياتنا
بحيث لا تكاد أعياننا تغفل في كل لحظة عن التذكير بما للغرب من أيدى يعضاء
على حضارة البشر المعاصرة .

ولهذا كان من الضرورى أن نستعرض الامس الفكرية لحضارة الغرب متمثلة
في مذاهبه الفلسفية ، إذ أنه على الرغم مما نجده عند البعض من فهم ضحل لركائز الفكر
الغربى واستنكارهم لكل فلسفة أى لكل حصيله منهجية للعقل - على الرغم من هذا -

فإننا نتيح لهم فرصة إدراك أمر لا يغيب عن أذهانهم المسطحة ، وهو أن المذهب الفلسفي لا يثير كل هذا الخوف والتلق إلا عند الذين ألغوا عقولهم وأسلوا قيادهم بالتقليد الأعمى والمحاكاة التي لا حرية فيها للعقل ، حتى في مجال السلوك . فالمذهب الفلسفي مهما كان أمره هو كفة العقل المعبرة عن نبض حوار السليم ، وقد يتجه إلى أخلاقيته إلى الخير أو إلى الشر - حسبما يكون الفرد أو العصر الذي أتيح المذهب - فليس « كانط » مثل نيتشه في تفكيره ، وليس « سارتر » مثل « برجسون » مثلاً ، وهكذا تختلف أنماط الفكر باختلاف الأفراد والمجتمعات . وبمصبح المذهب الفلسفي على هذا النحو هو البوقة التي تنصهر فيها « مائر الأفكار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والجمالية » فديكارت أبو الفلسفة الحديثة يعبر مذهبه عن روح عصره ، وكذلك فإن « كارل ماركس » إنما يعبر عن روح القرن التاسع عشر المادية على ما سنرى .

ولماذا نذهب بعيداً فإن الإمام « الغزالي » كان يعبر عن روح العالم الإسلامي وثقافته الشاملة في عصره بينما نجد قبله مالك بن أنس « وكذلك ابن حنبل » يعبر كل منهما عن ثقافة العصر وروحه قبل أن تتعقد الثقافة الإسلامية وتتعدد مناحيها .

وإذا كان الغرب قد أتاخ على صدورتنا بمحضارته المعاصرة المتقدمة فإن هذا لا يعني أن نجعل من أنفسنا أرقاء لها ، فنلغى شخصيتنا القومية الإسلامية المتفردة وكذلك فإننا لا ينبغي أن نتوقع على أنفسنا ونصم آذاننا عن مظاهر التقدم الحضاري التي تقتحم مجتمعا وعقول أبنائنا .

وهكذا تبرز أهمية التساؤل الذي يبدو من خلال الحوار الحضاري الإسلامي حول : أي السبل والمناهج أخرى بالإتباع ؟

وفي رأبي أن هذه الطرق والمناهج تتحدد في ثلاثة محاور رئيسية هي: التجديد،
والتحديث، والتغريب. بعد استبعاد أسلوب الجود والإجترار الفكري الذي
تجاوزته الحركة الفكرية الإسلامية المعاصرة بمراحل.

لولا : التجديد :

وقد تتابعت المواقف فن د جمال الدين الأفغاني ، إلى د محمد عبده ، إلى
د رشيد رضا ، إلى د الكراكي ، ثم د الاخوان المسلمين ، ومنهم د سيد قطب ،
وأبو الأعلى المودودي ، ولكن جمهرة علماء الدين تصدوا للوقوف في محمد مافر
أمام محاولات رواد التجديد الأرائل ، هؤلاء الذين كانوا يدعون إلى ضرورة
التحرر الفكري والخروج من الجود والخلاص من آثار المغييب الحضاري الذي
عاشى بلاد الإسلام إبان الحكم العثماني ، وكان هذا الصراع بين القديم والجديد
يعتصر الحياة الفكرية والاجتماعية للعالم الاسلامي في تلك الفترة وكادت تصبح
مشكلة التحرر الديني والاجتماعي من أم قضايا العصر بعد أن استراحت أو كادت
نفوس المسلمين في منطقة الشرق الأوسط تحت مظلة الخلافة الاسلامية العثمانية
وأيضا عامة الناس أن الدين يحرم عليهم نقد أو عصيان أوامر الخليفة الذي يتبعين
عليهم طاعته والدعاء له أينما حلوا :

وسرعان ما ظهرت في الافق مشكلة « الرجل المريض » ، وكان من جراء ذلك
أن تسابقت الدول الأوروبية كالذئاب لنهش جسم الخلافة الاسلامية ولتهام
أوصالها بالتدريج ، وقد تمثل هذا في حملات الاستعمار البشعة ضد الشعوب
الاسلامية في منطقة الشرق الأوسط وغيرها ، وبذلك أحس المسلمون بأن ثمة
مشكلة خطيرة ينبغي لهم الاستعداد لخوض المعارك من أجلها وهي مشكلة المصير
السياسي لشعوب المنطقة ، تلك المشكلة التي قفزت إلى مكان الصدارة على مسرح

٢٠ الأحداث المحلية والعالمية .

وقد نتج عن هذا أن أصبحت مشكلة التحضر ومراجعة مواقف التزمت الدينى وقيام حوار صحى حول الجديد ومفاهيمه ، فى المرتبة الثانية بعد مشكلة المصير السياسى ، فأسرع الغرب لكى يملأ هذا الفراغ الحضارى ووقعت فى يده الشعوب الإسلامية كعجينة لينة يشكلها كما يريد ويهدر إليها خثالة فكره الهابط ، ويمنع عنها الأسس الهامة للحضارة الغربية الثقافية والأخلاقية والعملية فتمنخضت هذه العملية الثقافية الإجرامية عن شكل مهزوز من الحكم العنصرى الذى أحكم الغرب إقامته ومساندته ليكرس به التخلف القائم ويربطه بقيم مترعة باليأس والتدريه والقشاوم والضعف والسلبية وتثبيط الهمم وأنعدام الثقة فى النفوس .

وقد أفرز هذا التآمر الاستعمارى البخس على شعوب المنطقة جيلا من المنتظرين فى قيادات العمل الرسمى ، ومنهم الحكم والوزراء وأصحاب السلطة والنفوذ ممن تخرجوا فى مدارس الاستعمار أو التى يضع مناهجها المستعمرون ، وظلوا يعملون فى أجهزة الحكم والادارة بل الثقافة فى البلاد العربية إلى عصرنا هذا ، وقد يرجع الكثير مما نشعر به اليوم من بلبلة فكرية وأغتراب ثقافى ودمار إقتصادى وتخلف سياسى وعدم الاتفاق على كلمة واحدة بين العرب خاصة والمسلمين بصفة عامة ، إلى هذا الانتماء البغيض إلى مدارس الاستعمار وأسلوبه وثقافته ، فلا يستطيع جرة الحكم أو أصحاب السلطة أن يتخلوا مثلا عن التعايش مع الصباينة ورجال الغدر فى فلسطين ، وأصبح الشغل الشاغل لهذه القيادات المهزوزة فى الغالبية العظمى من البلاد الإسلامية حرق البخور للحكام والأمريكا أو الانحاء السوفىة والتمرغ على عتباتهم وانتظار فائض حسناتهم واصطناع

ديما جوجية دعائية حولهم خالية من المضمون .

وإذا كنا نحبذ موجة التجديد في الفكر الإسلامى فإننا يجب أن نضع لها
أشوا عند والأصول على ما سئرى فيما بعد . ويكفى أن نعرف التجديد تعريفاً
أولياً بأنه: محاولة الموازنة بين القديم والحديث على أن تكون نقطة الانطلاق هى
الأصول القديمة وأن يراعى عند الاجتهاد فى تطبيق الحكم على الوقائع الجديدة ألا
تتعارض مع ما سبق للمسلمين أن أجازوه من أحكام شرعية فى ظروف شبه
مماثلة ، ولنضرب مثالا للتجديد فى الأحكام فقد قال بعض الفقهاء بأن الصور
ورسمها محرمة بالنسبة للمسلمين ، وهنا نجد استخداماً غير دقيق فى التفرقة
بين الحلال والحرام إذ المقصود فى هذا المجال ما هو مستحسن وما هو مكروه ،
وهذا أقل مرتبة فى الضرر بالقياس إلى موازين الحلال والحرام بالنسبة
للمسلمين (١) .

وعقيدة الأمر - على ما تبين لنا بالبحث والدراسة - أن كراهية الصور فى
صدر الاسلام إنما كانت ترجع إلى الخوف من الردة إلى عبادة الأصنام كما كان الحال
عليه فى العصر الجاهلى ، ولذلك أستبعد الرسم والتحت لآله حرام ، بل للحفاظ
على استمرار ثبات العقيدة والدين عند المسلمين للجدد .

أما وقد استقر الدين بعد القرن الأول من الهجرة ، لهذا فلم يكن هناك أى
مبرر للوقوف أمام تيسارات الفن فى جميع صورها ما دامت لا تتعارض مع
الأخلاق والدين ، وهكذا ظهرت فى العراق والاندلس مدارس للفنون رغم

(١) راجع للمؤلف : التقييم الجمالى لمنجزات الفن الإسلامى بين الدين والدنيا الحضارى .
بحث ألقى فى مؤتمر أحمد فكري بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية .

تمسك بعض الفقهاء بتحريم هذه المنجزات، وإذا كان هذا قد حدث بعد القرن الأول للمجرة فإنه لا مناص الآن من قبول شرعية الفنون عملاً بمبدأ المصالح المبررة والمرسلة أو لأن الشعوب جميعاً قد اتجهت ناحية الفن تحاول به أن تعبر عن ذاتيتها القومية والحضارية، ومن بين هذا سائر ألوان التصوير والنحت وغيرها؛ فلا مجال إذن لتكرار الأحكام القديمة، بل أن المجتمع الآن يستطيع أن يقرر دون خوف أو وجل إجازة الانتاج الفني الذي لا يخرج عن حدود الاخلاق ولا يחדش السلوك العام للسلم.

وثمة مثال آخر للتجديد وهو يتعلق بمسائل الزواج والطلاق أى يدخل فى دائرة الأحكام الشرعية الخاصة بالأسرة، فقد سدد الفقهاء مسافة معينة إذ تخطاها الزوج فى السفر - وكان السفر على ما نعلم على الدواب أو على الأرجل أو بالسفن الشراعية - فإن المرأة لها الحق حينئذ فى طلب الطلاق من زوجها الغائب بعدمضى فترة معينة مخافة أن تغتنم فى نفسها لشبابها أو لانوثتها، أما الآن فإن المرأة يستطيع أن يدور حول الأرض فى طائرة نفائة أو فى صاروخ ويعود فى نفس اليوم، فإذا لم تعد المسافات البعيدة حائلاً بين الزوج وسرعة تواجده مع الزوجة وهكذا نجد أن القاضى يتعين عليه - خضوعاً لمبدأ التجديد - أن يصدر على أمثال هذه الوقائع أحكاماً تختلف عما سبق إصداره من أحكام فى مثل هذه المناسبات قبل قرنين من الزمان.

ومثال ثالث، لقد جاء بعض سكان ولايات الباطيق من المسلمين قبل الحرب العالمية الأولى يطلبون من الخليفة العثمانى فى أسطنبول أن يصدر فتوى بشأن صيامهم، وقد أجمعت النصوص الدينية على أن الصيام يبدأ من الفجر مصداقاً لقوله تعالى: «كلوا

هـ اشرى واحتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود (١) وكذلك فإن
إفطار المسلم في نهاية اليوم من هون بغياب الشمس عند المغرب ، وأيضاً فإن شهر
السيام إنما يحدد في قول الرسول ﷺ « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم
عليكم فأكلوا عدة شعبان ثلاثين يوماً » (٢) قال هؤلاء وفقى المسلمين في الآستانة ،
بعد أن أحلهم السلطان عليه : إنا قوم لا يستين لنا ليل من نهار خلال ستة شهور
من السنة فلا نعرف لنا في أغلب الأحيان مشرقاً للشمس أو مغرباً لها ، وكذلك
يمنع علينا رصد القمر في أكثر أيام السنة للظروف المناخية التي تحيط بنا في منطقة
القطب الشمالى ، فكيف إذن تكون صلاتنا ويكون صيامنا ، فأعذر وفقى الخلافة
عن الادلاء برأيه وعلق الحكم حيث أنه لا نص لديه يطابق هذا الحال ، وبعد
أن نشر هذا الموضوع فى الصحف والجرائد السيارة إستغله أعداء الإسلام
والمستشرقون ذريعة للتيل من الإسلام كدين عالمى .

إذ أن الله تعالى يقول فى معجز كلامه إن الدين أرسل للناس كافة أى أن الإسلام
سوى دين - النظرة ليس موجهاً إلى شعب بعينه كدين اليهود مثلاً بل هو دين العالمين
يأسرهم ولهذا دعا محمد ، عليه الصلاة والسلام كل العرب المحيطين به فى شبه
الجزيرة حتى ينشر كلمة الله فيما بينهم ، وكذلك أرسل إلى مصر والحبشة .
ولإذن فإن تعاليم الإسلام على هذا النحو ينبغى أن تكون صالحة فى التطبيق
للمسلمين كافة من القطب الشمالى إلى القطب الجنوبى ، ولكن العجز عن الإجابة
عن هذا التساؤل ، الذى يوجهه مسلمو الباطلى إلى وفقى الآستانة سيؤدى إلى
تثبيت فكرة المستشرقين عن الإسلام وكيف أنه دين لا تنفذ تعاليمه إلا فى منطقة
ما بين المدارين : السرطان والجدى .

(١) سورة بقرة : الآية ١٨٧ .

(٢) حديث شريف « متفق عليه » رواه أبو هريرة .

فسمع بهذا مفتى العراق في ذلك الوقت فأصدر فتواه التي يستند فيها إلى دراسة لموضوع الصيام وللأحكام الشرعية الخاصة به ، فتساءل أولاً عن علة الصيام ، فقال : إنه إمتناع النفس عن تناول الطعام والشراب خلال فترة العمل بالنهار ، لتحقيق غايات سامية منها : الشعور بحاجة الجسائع الفقير والعكوف على العبادة الخالصة لله . د الخ . . ولما كان متوسط ساعات العمل في النهار لدى المسلمين في الشرق الأوسط هي المنزل الذي ينبغي القياس عليه . لأن هذه منطقة اعتدال - لهذا فإنه يتعين على مسلمي البلطيق أن يأخذوا متوسط ساعات الصيام في اليوم عند مسلمي منطقة الاعتدال ويجعلوا هذا المتوسط أمماً أصيماً مهم على أن يكون أثناء ساعات عملهم فتكون بداية هذا المتوسط الزمنى عند امتناعهم عن الطعام أى في الفجر ويكون افطارهم عند انتهاء ساعات هذا المتوسط الزمنى أى عندما يسمى عندهم إصطلاحاً بالمغيب ، وهكذا أمكن حل هذه المشكلة عن طريق الاجتهاد بالرأى .

وتمت أمثلة عدة على عملية التجديد في الاسلام ومنها السفور الشرعى للمرأة مع احتفاظها بالحجاب الذى التزمت به المرأة في عهد الرسول ﷺ بأن تكشف عن وجهها وعن يديها وألا تبدى زينتها لغير بعليها وكذلك ما استحدث من خروج المرأة إلى العمل في مواقع لا تتعارض مع أدبها .

ومن قبيل التجديد المفروض الذى يأباه الشرع ما امتننته القاديانية من إبطال فريضة الجهاد في الإسلام و أن يف أنها كانت في نظرهم ديداً منروحاً على المسلمين إبان انتشار الإسلام وتوسعه ، أما الآن - كما يقولون - فقد استقرت دعائم الاسلام وانتشر في أقطار المعمورة ، ومن ثم فلا حاجة بنا إلى الجهاد . والامر الذى لا شك فيه أن اجتهاد القاديانية في هذه المسألة إنما يعد من قبيل التجديد الباطل المفروض لأن مبدأ الجهاد قائم ما قام الدين . ونحن نسأل القاديانية لمصلحة من أبطلوا مبدأ الجهاد ، والمسلمون يشعرون في كل مكان بالضعف والامتكانة وإهدار المصالح وتخريب الأوطان وتشريد النساء والفتيان على ما نرى ونسمع كل يوم ؟ .

أفليس هذا الاضطهاد موجباً اقيام أصحاب دعوة الحق أى المسلمين للدفاع

عن ذمار الإسلام ويضعته . الحق أن دعوى القادياني أساسها التناق وخدمة
المستعمر البريطاني في الهند ، حيث وجد الهنود أن المسلمين بشمال الهند ولاسيما في
منطقة كشمير هم الذين ظلوا يحاربون الاستثمار الانجليزي إلى آخر لحظة من بقائه
في هذه البلاد بعد إستسلامها لهم ، فأرادوا أن يضربوا المسلمين بواحد منهم
وظفوه العلوم الحديثة في انجلترا وعلوه كيف يدعو إلى إبطال فريضة الجهاد
حتى تنتشر هذه الدعوة بين المحاربين الهنود المسلمين الأشاوس على الحدود فيسلم
الإنجليز من شرم دون إراقة دم أو إستعمال قوة . ولم تكتب لهذه الدعوة الإنتشار
بل إنقسم أفرادها إلى طائفتين : طائفة تكتفي بإبطال مبدأ الجهاد وتقف عند
حدود الشريعة إلى حد ما . أما الطائفة الأخرى فقد التأت تعاليمها بالاسماعيلية
واعتمدت نظريات في تأليه الإمام بل لقد أدعت هذه الطائفة أن القادياني هو نبي
المسيح وأنه يبشر بالخلاص من هذا العالم .

وأيضا من قبيل التجديد المرفوض الذي لا يتفق مع الشريعة السمحة إطلاق
إباحة الإفطار في رمضان خضوعا لمتطلبات الإنتاج وتقدم البلاد كما أفق بذلك
حاكم تونس ، وأيضا من قبيل ذلك الإفناء بتحليل شرب البيرة وكذلك التدخل
في قانون الأحوال الشخصية بالصورة التي أخرج عليها في عهد السادات حيث أن
زواج الرجل من امرأة ثانية يبيح لزوجته الأولى أن تطلب الطلاق إذا أرادت به
وكذلك التخليق في وضع النصوص الشرعية حول مسكن الزوجية وإيثار المرأة
به دون الأم أو الأب إن وجدا . فهذه أمور تسلب الرجل قوامه على المرأة
وتدخل في الحقوق التي وهبها الله للسلم في شرعه العظيم ، وليس هناك أصل من
القرآن دستورا ومنهاجا للسلبين فكيف يأتي النص واضحا صريحا : متى وثلاثا
ورباعا ولا يضع النص أى قيد إلا قوله تعالى :

« فانكحروا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا
فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعدلوا (١) » .

ومعنى هذا أن الله سبحانه وتعالى لم يكبل إرادة المسلم بقيود بل وضع له
تحذيراً حتى ينتصح ويعرف الطريق الذى يسلكه ومدى قدرته عليه ، وليس لولى
الامر أن يتدخل للتشريع فيما جعله الله من صميم إرادة المسلم فيحد بذلك من هذه
الإرادة كما يبدو فى قانون الأحوال الشخصية المعدل أخيراً .

ولعل العلماء والفقهاء الذين أفتوا فى عهد السادات بصحة هذا القانون
إسترضاء للحاكم وتقرباً إليه ، أن يراجعوا مسيرة فقهاءنا العظام أمثال ابن تيمية
الذى رفض الاذعان لرأى الحاكم فى مصر فى مسألة إعتبار أن النطق بالعلاق ثلاثاً
يكون بمثابة طلبة واحدة كما تقول الحنفية وفضل أن يزوج به فى السجن على أن
يعدل عن رأيه . وما قضية أحمد بن حنبل ومشكلة خلق القرآن بعيدة عن الأذهان .

وهكذا تنتضح معالم التجديد الصحيح من التجديد الأذيف ، ولعل الكثير من
الأمور تنتظرنا للإدلاء بأرائنا بعد إستحداث العلم لمنجزات كثيرة كالسيارة
والطائرة والتليفزيون والمركبات الكيميائية وغيرها وكذلك بعد وصول الانسان
إلى القمر ودخولنا فى عصر الذرة والفضاء .

ولسنا نستطيع أن نتجاسل المشكلات التى أنارتها مؤرخوا الأبحاث العلمية
المتعلقة بالروح وما نعرفه عن وقوف جمهرة المسلمين موقف المعارضة للبحث فى
مثل هذه الأمور تطبيقاً لقول الله عز وجل « قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم
من العلم إلا قليلا ، (٢) » .

(١) سورة النساء الآية ٣ .

(٢) سورة الأسراء الآية ٨٥ .

ولا زالت التجارب الروحية تعرى في جميع البلدان ورتة. دم بطريقة سريعة
ويستخدم أصحابها وسائل القياس العلمى وغيرها كالشوكه الرنانة وأجهزة الأشعة
الخاطرة والوزن النسوى للطف الروحى الخ . . وناهيك بما أنشئ فى إنجلترا
من مستشفيات متخصصة فى العلاج الروحى .

وقد أتت لك كاتب هذه السطور فرصة البحث فى هذا الموضوع فلم يفرج
بمائل منه سواء بالقبول أو الرفض ، وهكذا يقف المرء حائراً بين النصوص
الشريعة وبين التجارب التى تتوالى أمامه ولا يستطيع أن يحسم القول فى حقيقة
الامر فهل يستطيع المقهاء أن يتناولوا هذه الأمور بما يتفق مع الدين الخفيف
حتى تستريح قلوب الكثيرين، وأما القول بأن هذه المسائل كلها من قبيل التخصيلات
الشيكلانية فإن هذا الرد يعتبر إغلاقاً غير حاسم للموضوع .

وقد يتساءل البعض عن السبب الذى أفحمنا به هذه المسألة فى مسائل التجديد .
فإننا نقول : إنه لما كان العلم الطبيعى عند بعض أصحابه قد سلم بمنجزات علم الروح
وكذلك أصبح هذا علماً معترفاً به ، ولما كنا نحاول دائماً الموازنة والملاءمة
بين العلم الحديث ومنجزاته وبين الشريعة الإسلامية . وهذا هو أسلوب التجديد .
الذى يراد به إحتواء منجزات الحضارة الغربية المعاصرة فى إطار الإسلام وشريعته .
دون المساس بأى نص إسلامى من الكتاب أو السنة ، ولما كان هذا هو هدف
التجديد . لهذا فقد رأينا أن مشكلة علم الروح إنما تدخل فى هذا النطاق وأنهما
تحتاج إلى بحث طويل أرجو أن يتهدى له خيرة العلماء والباحثين المتزودين
بالمعرفة الكاملة فى التاحيتين : الدينية والعلمية إذ أن تعليق الحكم لن يفيد أحداً من
المؤمنين بعد ذبوع كتب ومجلات علم الروح وانتشارها بين الناس .

ثانياً : التحديث :

يمكن تعريف التحديث بطريقة موجزة بأنه اعتبار الحديث الغربي أمراً نموذجياً ثم الانطلاق منه إلى القديم لمحاولة تحديثه ، فإذا كان التغيير شاملاً كان في ذلك افتئات على الأصل القديم ، ومن ثم يتعين بقدر المستطاع التزام أصول الشريعة كما فعلنا في التجديد ، وذلك أن الخروج على أحكام الشريعة ، إنما يعد مظنة للخطأ وخضوعاً للهوى ، وإستباحة للنظر العقلي الغير الملتزم بالقواعد الشرعية ، وهذا ما لا يقبله مسلم يخشى على دينه الضياع وعلى إيمانه من أن يتبدد هباء . وقد ذكرنا فيما تختص بالتجديد المرفوض - وهو يعد من ناحية أخرى من صور التحديث - مسألة إباحة الإفطار في رمضان لزيادة الانتاج ، وغيرها من الأفكار الفارغة التي لا تستقيم مع حسم الشرع ، وهي تظهر عادة في العصور التي يتأخر فيها الإسلام ويشيع عدم التمسك بالدين وأركانه .

لقد كان المسلمون الأوائل - رغم إباحة الإفطار لهم في الغزوات - يصممون على الإستمرار في صيامهم ، وكان هذا هو الواد الروحي القوي في الحروب الإسلامية الظافرة وفي المعارك القائمة على الثغور في البر والبحر ، وهذا هو معيار قوة الإسلام والمسلمين في مواجهة الأحداث والخطوب ، فالمسلم يكون أثناء صيامه أكثر قدرة في الصبر على المكروه ، لأن تقوى القلوب وتزجيها بذكر الله هو من أعظم الخوافز على الاخلاص والتفاني في العمل والجهاد .

أما هؤلاء - من أمثال حكم تونس - الذين لا يراعون قواعد الدين حق رعايته فهم لا يعلمون من أمور دينهم إلا النذر اليسير ومن ثم فانهم يتخذون دينهم لهواً وعبثاً وسخرية بينهم والعياذ بالله ، ومن هنا تنشأ الجراحة على العبث بموازين الدين الصحيح ويفسرون القول باليسر في الدين على حسب أهوائهم وامرجتهم :

وهكذا فإن التحديث له أضراره التي لا تغيب عن أذهاننا ما دما نضع كل

ما هو محدث غربي كنموذج لنا نحتديه سواء تمثل في شخص أم في حدث أم في واقعة ما وتطويع القديم أي ما ينطق به التراث الديني حتى يتمشى مع ما هو محدث. ولا أريد في هذه العجالة أن أفتح أبواباً كثيرة بالغة الخطورة بالاستفاضة في الكلام عن موضوعات التحديث بل أكتفي بالتنبيه على الاخطار الجسيمة التي يمكن أن تحيط بنا إذا أمعنا السير في هذا الاتجاه، وبالفناء في تيار التحديث فإننا ولا شك مستقلب إلى مرحلة أكثر خطورة وهي مرحلة التغريب الكامل. وهو أمر ما يمكن أن نتبعه من مناهج، والأمثلة على التحديث كثيرة ومنها: زواج المسلم بعقود غير دينية دون إسهاد أو أابع لصورة الزواج الدينية المعروفة، وكذلك محاولة تشبيه قراءة القرآن بما يتلى في الكنائس من أناشيد دينية ومن نصوص الإنجيل وكما يفعل البعض في محاولة التشبيه في تنعيم القراءة بما يفعله الغربيون بنصوصهم المقدسة (وهذا ما لطبع غير القراءات المجازة) ونحن نسمع بعض القراء من عامة الشعب يحاولون المد في القراءة بطريقة تقترب من أسلوب النناء، وهذا مخالف للقواعد وللأصول الشرعية التي ينبغي أن تخضع لها القراءات.

ولعلنا نوجب من سهولة الانتقال من النناء الخاص بالمدح النبوي إلى صيغة الثناء التي تصدر عن مطربي الهيام والغرام. وهذا مما يتنافى مع جلال الشخصية المحمدية ووقارها. وهكذا ينبغي أن يلتزم المداحون حدود الاحترام الواجب للشخصية الرسول وآله بيته فلا تتناول أصوات الغناء المأبظة على قصائد مدح الرسول ﷺ.

ونرجو من الله تعالى ألا يأتي ذلك اليوم الذي يقال لنا فيه عن أصحاب التحديث الأعلى أنه يمكن أن نضع نوتة موسيقية لتلحين القرآن الكريم بطريقة غربية كما فعل كبار الموسيقيين الغربيين بالأناشيد والتراتيل الدينية في المسيحية من أمثال هايدن وبيتهوفن وموزار.

ثالثا : التغريب :

وينتهى بنا المطاف إلى حركة التغريب وهي أخطر الحركات التي يلوح بريقها في أعين شبابنا وتستحوذ على نفوسهم وأحاسيسهم .

ويعرف التغريب بأنه محاولة لإلغاء القديم أصلا وإهالة التراب عليه دون أن يكون له ذكر أو كان يشكل يـمأ ما جزءاً من ماض مجيد. أما البديل فهو الحضارة الغربية بكل مقوماتها .

ذلك أن التكنولوجيا المصاحبة لهذه الحضارة الغربية قد أغرت الناس، بنجاحها في السيطرة على الأحداث وعلى كافة شعوب هذا العالم ، بينما لم يقدم الشرق أو الاسلام المعاصر بصفة خاصة أى صرورة بديلة للنجاح في العلم أو في الصناعة أو في الحرب ، بل على العكس من ذلك إذ يرى الشباب أمامهم مصارع المسلمين في جميع أنحاء العالم في العصر الحديث ، فبعد استعمار طويل لم ينج منه بلد إسلامي واحد سوى موطن الخلافة في تركيا ، نواجه بصور من القتل والدمار والنهب مريد و التخریب في الفلبين وفي الهند ، فتنقطع و كشمير ، عمدة دأ من جسم باكستان ثم ينهزم المسلمون ، فتنفصل بنجالاديش ويضرب المسلمون في « أسام ، وفي الهند ، ويقتلون بالآلاف ويسام المسلمون في دينهم في فلسطين وأفريقيا وغيرها من بقاع الأرض ويجبرون على الاتحاد في الاتحاد السوفيتي ، وهكذا يدرك الشباب المسلم أن دينه على النحو الذي يفسره فقهاء العصر لم يقسم له العون في أبسط ما يطالب به الانسان الحر ، أى في الدفاع عن الوطن الاسلامي كما أسلفنا .

فاذا ما تناولنا أوجه الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في بلاد الاسلام نجد تخففاً شديداً ، فلا نجد مثلاً بلداً واحداً منها تطبق فيه الديمقراطية بحذافيرها وترتفع فيه راية الحرية ، ويؤمن الانسان على نفسه من بطش الحاكم

وعدوان السلطة ، وتشجيع فيه مبادئ العدالة والتكافل الاجتماعى ، ناهيك بـ
تلاحظه فى أسى بالغ من انعدام الروابط الثابتة المخلصة بين حكام هذه البلاد الذين
يجمعهم الواقع المرير على أهواء متفرقة ومصالح أنانية لا دخل فيها لمبادئ الاسلام
وروحه العظيمة . ولهذا فهم يشخصون بأبصارهم دائماً إلى الغرب ، وإلى مفكره ،
فى كل ما يعن لهم من أمور جزئية أو كلية زحماً منهم بأى دينهم لا يقدم لهم
المساعدة فى حل مشكلاتهم .

وأخطر من هذا أننا على الرغم من أن لدينا جامعات كثيرة أنشأناها على
نسق الجامعات الأوروبية ، إلا أن هذه الجامعات لم تنجح تماماً فى تخريج المواطن
المسلم الناضج والصالح للعمل فى وطنه ، وحق من يصلح من بينهم تلجئه ظروف
التنخلف والحق والفساد والظلمة فى وطنه إلى النجاة بنفسه والعمل فى البلاد الأجنبية .
ونحن وإن كنا نحب أن تنمو روح المغامرة بين الشباب إلا أن هذه الروح
لا تبنى فى حقيقة الأمر على مصلحة الوطن أو حباً فيه ، بل تنبع من أمانة جوفاء
لا تفيد منها البلاد .

هذا فضلاً عن أن مناهج التربية والتعليم التى تخرج على أساسها أبناءنا قد
وضعت دهاقة التربية فى الغرب ، فمثلاً نجد أن التعليم الحديث فى مصر قد
وضع أسسه الغربية مستر دندوب ، وأعوانه ، وهؤلاء كانوا لا يريدون أن
تكون مصر مركزاً يزدهر العلم والثقافة ، بل لقد كانت الغاية من التربية والتعليم
هى القضاء على شخصية المتعلم حتى يخضع للمستعمرين ، وتكوين طوائف من
الموظفين الذين يجيدون العمل تحت إمرة الحكام الانجليز ومن يقربونهم من
الصنائع والعملاء . وقد كانت هذه المناهج الفاسدة هى مقدمات الغزو الفكرى
التالى بعد الموجة الأولى الفرنسية التى كانت مصر ميداناً لها بعد غزو نابليون
لأراضيها .

ومكذا كانت مسر حقل تجارب الفرنسيين والإنجليز في مجال تجربة التعليم في المستعمرات ، إذ عمل المختلون على إبقائها ذليلة غاضقة حتى لا تتطلع إلى التحرر أو الاستقلال ، وقد ظهرت النظرية العنصرية في القرن التاسع عشر لكي تزيد هذا المسلك الخطير في القرية ، ومضمونها على ما نعرف عند ديمويينو ، ودرينان ، وغيرهما : أن الشعوب الإسلامية من جنس سام (Semetic) لا تصح للحضارة أو العلم أو لأن تحكم نفسها بنفسها ، فلا بد من أن يسوسها الغرب ويحكمها . فتلس له القيادة عن إقتناع لضعه أصلها وعجز عنصرها .

وكذلك يجب أن ننبه إلى أن رجال الأزهر الذين قادوا هذا النوع من التعليم في حينه - وكان من جراء مقاومتهم له أن عثرت موضوعات الدين حشراً في المناهج ، دون أي محاولة لوضع تصور جعذرى جوهري لتكوين الطالب على أساس ديني قويم - هؤلاء لم يذلوا جهداً يذكر في وضع تصور بديل لمناهج التعليم ، بل تفرقوا على أنفسهم في الأزهر ورفضوا إدخال حتى مادة الأدب في الدراسة الإزهرية وخاصة كتاب الكامل للمبرد ، إذ عدوا ذلك خروجاً على جلال الأزهر ووقار علمائه (١) .

(١) وقد لاحظت أنه على الرغم من عدم ترحيب الأزهرين حينذاك بموجة التحرر الجديد والانطلاق من الجلود الفكرى على يد محمد عبده والشيخ مصطفى عبد الرازق وأتباعها ، إلا أنهم أرسوا قواعد العلوم الدينية ومهدوا لظهور جيل حمل الرسالة وأقى عمره في إعلاء كلمة الدين وفهم التجديد على حقيقته ، وقد آتست منهم شفاها وقراءة رغبة أكيدة في دفع عجلة الفكر المستنير والاجتهاد للحفاظ على الصلة التي ينبغي أن تكون وطيدة ومستمرة بين الدين والواقع المعاش ، ومن أمثال هؤلاء الشيخ عبد الحليم محمود والشيخ محمد الفحام والشيخ محمد أبو =

ولا يفوتنا في هذا المجال ضرورة التنبيه إلى نيار خباير أوشك أن يصل إلى حد التآمر الخبيث على شخصيتنا العربية الإسلامية ، فإنه لما كان القرآن الكريم هو حماد الدين وأنه معجزة الله العربية الالهة لهذا كان هو المثل الأعلى بالنسبة لما

== والشيخ محمد حسنين بخاري والشيخ محمود شلتوت والشيخ الخضر حسين والشيخ الفرماوي والشيخ عبد المنعم النمر وصيد قطب - محمد الغزالي ومن هؤلاء أيضاً الذين قال بعضهم : لا ، للملكية في عصور الاسبداد حينما وجدوا أنهم لا يستطيعون أن ينشروا دعتهم بضمن بخس منصباً كان أو دراهم معدودة ، هذا الذي ألفينا عليه كبار العلماء المحدثين الذي تفرجوا على نظام الأزهر القديم أما عن الكثرة التي أخرجها الأزهر في ظل نظامه الحديث فأقول مع الأسف أنني لم أجد فيمن قابلتهم منهم من هو على نفس الدرجة من الإحاطة والدراسة والتثبت والإيضاح والحكمة والعقل ، بل لقد وجدت أغلبهم يستترون وراء لقب دكتور ، فمسيب وهم يعلمون تماماً أن هذا اللقب كان يتمتع أولاً للمتخصصين في اللاهوت المسيحي ، فكان أحمرى بهم أن يعودوا إلى لقب عالم ، ولا يعودون إلى استخدام لفظ أعجمي هو أقرب إلى المسيحية منه إلى الاسلام ، وهذا هو التغريب بعينه . ولست أدري هل التحديث - أي تحديث الأزهر على هذا النحو - قد أفضى إلى التكوين السريع للتربيعية كما هو الحال في معظم خريجي الجامعات المصرية فيصبح الوفاء عاماً ونواجه مما قريب بانكاس في سائر القسيم التعليمية والاجتماعية والدينية ؟ أما ما يقال عن التخصص الدقيق في الأزهر فهو اليوم أمر شكلي لا مضمون له ، لقد ألفيت الكثيرين منهم يحفظون النصوص عن المشايخ ويتمسكون بها دون محاولة لإعمال العقل أو التفكير الحر الذي لا يتعارض مع قواعد الدين وأصوله . وقد سمعت منهم الكثير من التحريم والتحليل الجازم في مسائل قد تختلف أوجه النظر فيها ما دمتنا لسننا بصدد توقيف حاسم . ولأن هذه المناسبة لا ذكر فضل الخفية القدماء في هذا المضمار فقد استخدموا العقل للتيسير . وهذا أمر مرغوب فيه . ونحن مطالبون في الدعوة بالتيسير لا بالتعسير والتقييد والله أعلم بالصواب .

يجب أن يتعلم المسلمون من لغات . وهكذا كانت اللغة العربية أى لغة القرآن
المواحدة هى لغة العلم الاسلامى والسياسة الاسلامية والمطبخ الأول لكل من يريد
أن يصبح إسلامه من المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها ، ولهذا ظلت اللغة
العربية الفصحى أى لغة القرآن هى أداة التوجيه والوحدة بين المسلمين جميعاً فى
جميع أنحاء المعمور ، ولهذا بيت أعداء الإسلام والملاحدة وعلى رأسهم أوائل
المستشرقين أمراً ، هو أن يضربوا وحدة المسلمين فى الصميم بالهجوم على لغة
القرآن واعتبارها - كاللاتينية - أما لعدة لغات نشأت عنها الفرنسية والايطالية
والإسبانية ، وكان غرضهم فى هذا المجال يستهدف تحويل اللهجات المحلية إلى
لغات قائمة بذاتها ، لكل منها كيانه القوى الخاص والمستقل ، وبذلك ومع مرور
الزمن يصبح القرآن غريباً فى لغته لا قدر الله ، فينشأ الشباص فى الجزائر أو فى
لبنان أو فى المغرب وهم يتكلمون ويتعلمون بلغة غير لغة القرآن ويكون القرآن
إذن فى لغة الفصحى فى حاجة إلى ترجمة إلى هذه اللغات المزعومة !!!

وقد قلم بهذه المحاولة فيما نعلم دعى لبنانى يسمى سعيد عقل إذ وضع قاموساً
لما أسماه باللغة اللبنانية ، ووضع قواعد خاصة بها يريد بذلك أن تستقل اللغة
اللبنانية عن لغة القرآن ، ونحن فى الوقت الذى نشجب كل محاولة للقبول الطائفى
أو لإيجاد أى فرقة بيننا وبين أهل الذمة - ولا سيما إخواننا المواريتيين فى لبنان - إلا
أننا نشتم فى هذا العمل من سعيد عقل المارونى روح الطائفية البغيض الذى
أحرق الأرض والحراث والنسل فى لبنان العربى العقيق .

ونحمد الله أن هذا الرجل وأمثاله أعدادهم محدودة فى لبنان أو فى غيره ،
لا يشكلون خطراً حقيقياً باللغة العربية التى كان من حملتها والمدافعين عنها أب جليل
مثل الأب أنستاس مارى الكرملى طيب الله نراه ، ومثل البستاني والجيل وغيرهم

من أنصار نهضة الآداب العربية المحدثنة من لبنان إلى العراق عبر سوريا وفلسطين .

والحق أن هذه اللهجات إنما هي تخريفات عامة لأصول عربية ، وقد دلت الأبحاث الأخيرة على أن معظم مفردات اللهجات العامية العربية تنطوي على تعديل للألفاظ العربية الصحيحة بحسب قاعدة البساطة وسهولة المأخذ وسرعة التداول إذ أن العام لا يتسلك بالمعزات أو القافات أو ضبط أو آخر الكلمات ... الخ . وهكذا فهو يستخدم الألفاظ الفصيحة بعد أن ينحزل منها كل ما يراه صعباً في التداول من حيث النطق ، بل إن كثيراً من الألفاظ العامية هي بعينها ألفاظ فصيحة ، وأنه كلما ازداد انتشار التعليم وتأثير وسائل الاعلام ولاسيما الصحافة والإذاعة والتليفزيون ، نجد إقبالاً للشعوب العربية إلى توحيد لهجاتها العربية وإقترابها من الفصحى أى لغة القرآن الكريم .

وبما تجدر الإشارة إليه أن هناك قراءات كثيرة أخرى تختلف عن القراءة القرآنية أو صورة الكلمة التي وردت في القرآن الكريم ، وقد اتضح لعلماء القراءات أن هذه الاختلافات إنما ترجع إلى اختلافات النطق بين القبائل العربية ، وقد نزل القرآن الكريم أساساً بلهجة قريش ، وإن جاز فيما ورد في القراءات السبع نطق بعض القبائل العربية الأخرى ، ونذكر على سبيل المثال ما يصدر عن العامة حينما يحولون حروف القاف إلى همزة فبدلاً من أن يقولوا : قال الرجل ، يقولون : آل الرجل ، وكذلك تحول القاف إلى جيم فبدلاً من أن نقول : أقوال ، نقول : أجوال ، وقد اتضح أن هذا هو نطق القبائل الحجازية واليمينية . فهذه إذن مؤثرات نطق عربية مباشرة حملتها القبائل العربية التي انضم أفرادها جميعاً إلى الجيش الإسلامي في غزواته المظفرة إلى مصر والشام وفارس ، وقد استند المؤرخون الذين يرصدون حركة هجرات القبائل العربية إلى مثل هذه الأبحاث

الغوية فاستخدموا المنهج الفيلولوجي الذي استحدثه الباحثون الألمان - في دراساتهم
الإثنوجرافية والأنثروبولوجية بصفة خاصة - لكي يعرفوا مسار هذه الهجرات
وامتقرار هذه القبائل وذلك عن طريق دراسة اللهجات العربية السائدة في المنطقة
ومنها يستدل على أصول القبائل التي استقرت في كل منطقة على حدة بالرغم من
لهجاتها الأصلية في مواطنها .

لقد أشرنا إلى لبنان وإلى حركة التآمر على اللغة العربية فيها على يد
عقل وأشباعه . وهناك مثال آخر على ضراوة هذه الحركة في الجزائر عندما كانت
تتحت وطأة الاستعمار فقد احتلت فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠ م وعملت منذ
ذلك التاريخ على محو شخصيتها الإسلامية العربية ؛ وذلك باتباع سياسة الإبادة
الجماعية أولاً - كما أشرنا من قبل - ثم لما عجزت عن القضاء على الروح القومية فيها
لستخدمة أساليب تعليم وتخريب العقيدة واللغة والثقافة حتى تصبح الجزائر
مقاطعة فرنسية خالصة ، ووضعت لها نظاماً للتعليم العام على أساس أن تكون اللغة
الفرنسية هي اللغة الأولى ، أما اللغة العربية فلا تعتبر حتى من الدرجة الثانية ،
وكانت تدرس للتلاميذ نصوص من الأدب الجاهلي حتى يشعروا بمدى الاختلاف
البين بين الشاسع بين لغتهم العربية المستخدمة في حياتهم اليومية ولغة الجاهلية التي
هي أكثر إمعاناً في الإغراب والحوشية من أي لغة فصيحة في العصور الإسلامية
وبذلك يضمنون تكوين وجدان نافر ضد اللغة العربية التي هي لغة القرآن .

هذا بالإضافة إلى أنهم وضعوا اللهجة البربرية في موضع لغة وجعلوها اللغة
التالية بعد الفرنسية وأنشأوا لها قواعد خاصة للنحو وأدباً سطعياً سخيفاً . وأذكر
بهذه المناسبة أنني إختلفت مع أستاذي ماسنيون المستشرق الفرنسي المعروف أيام
الطلب بباريس حينما عرض على صورة من إمتحان البكالوريا الفرنسية في الجزائر
لمادة اللغة البربرية وتضمن ورقة الامتحان أسئلة في الأدب وفي الشعر بصفة خاصة

وفي النحر، بينما لم تكن لدى وردة عائلة في اللغة العربية سوى محاولات على صورة
أسئلة مبسطة موجبة لشرح بعض آيات من الشعر الجاهلي فحسب، وأظهرت إستمعاني
لهذا العمل الذي جرت عليه فرنسا منذ عهد طويل وهي تحاول عبثاً أن تجعل من
لغة الجبل البربرية اللغة السائدة ولا سيما في إقليم الأوراس، أما اللغة العربية فإنهم
كانوا يرددون القول بأن نعيمها سيكون قريباً، وذلك لأن الجزائريين قد أجبروا
على التكلم بالبربرية والفرنسية حتى يحصلوا على مصالحهم الرسمية، ولكن ثورة
الجزائر المظفرة قد كذبت هذه الدعاوى التي أصبحت تعد الآن من أساطير الماضي
القريب؛ والغريب في الأمر أن ماسنيون نفسه عندما اشتدت الحرب الجزائرية
عاد إلى موقف العدل والرشاد وترأس جمعية الدفاع عن أحرار الجزائر واعترف
بشخصية الشعب الجزائري المسلم وحقه في الدفاع عن أرضه وقومته ولغته
وإسلامه. ولكننا مع الأسف نجد معاناة شديدة في عملية التعريب في المغرب
والعرب ولا سيما في الجزائر والمغرب وتونس ذلك أن معظم المصددين للحكم والسياسة
والقادرين على التغيير في هذه البلاد قد تربوا في أحضان المدرسة الاستعمارية
الفرنسية، ولهذا فهم أحرص ما يكونون على إستبقاء امتيازاتهم حتى ينتهي عهدهم
وهذا هو ما يثير الصعاب ويضع العقبات أمام إنجاز عملية التعريب الكاملة.

بل لقد تكونت جبهات في الجزائر ضد التعريب، وعاد البعض يتحدثون عن
البربرية والفرنسية والشك في حقيقة الانتماء العربي وأخص بالذكر من بينهم
الماركسيين ودعاة العالمية والانتقاص من الدين ومن القومية العربية. وأذكر
مع الأسف أن هؤلاء أصحاب وزن كبير في مضمار الثقافة والتعليم في جميع بلدان
الشمال الأفريقي، ولهذا فقد شعرت في المغرب - أثناء وجودي بها مؤخراً - أن
رجال الدين يوصمون بالرجعية وأنهم أصحاب ثقافة متخلفة بل أن التمحضر في
نظرم هو أن يحمل المغربي من باريس كعبة له، لدرجة أن أكثر الجرائد اليومية

إنتشاراً في المغرب أو الجزائر هي التي تنطق باللغة الفرنسية ، ولا يقتصر قراؤها على المثقفين فحسب بل على صغار الطبقات العاملة ، وكذلك فإن طلاب المدارس الثانوية لا يزالون يدرسون معظم المواد ولا سيما الرياضيات والعلوم باللغة الفرنسية . وهذا أمر بالغ الخطورة أوجه إليه أولى النظر وأصحاب السلطة القيودين على الإسلام ديناً وحضارة حتى يعملوا متأذين في وحدة صف وعقيدة على إعادة مجد الأمة الإسلامية ، ولن يتحقق ذلك إلا إذا تغيرت نفوسنا فيكون في ذلك صلاح أحوالنا ديناً ودنيا كقوله تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (١) .

قاعدة عامة : بين الأصول والفروع :

وإذا كنا ننادي بفتح باب الاجتهاد في الفروع وفيما يحتمل التجديد منها بحسب الظروف الطارئة ، والتي تتطلب منا التكيف معها ، إلا أننا يجب أن نحذر من الاقتراب من دائرة الأصول أو العقائد إذ أنها أمور إيمانية وتصديقية بحتمة نحاول أن نفهمها عن طريق النظر العقلي فينتج : علم الكلام والفلسفة الإسلامية ونستبطن أعماقها الروحية فيظهر التصوف كعلم للإرادة وطريق للكشف النوراني والمعرفة الإلهامية . وحذار أن تستثار قضايا التجديد أو التحديث ويكون الهدف من وراء ذلك وضع العقائد الإيمانية على بساط البحث في أي حوار من هذا القبيل فهذا طريق سبق للفرق الإسلامية الهائلة أن صاكنته فخرجت منه بالخسران المبين ، أي بالخروج من ملة الإسلام السني الكبرى كما حدث الإسماعيلية والدروز والبهاية على وجه الخصوص .

وكان أوائل المذنبين ورجال الصدر الأول يكرهون الجسد في العقائد
ويحبذون الحوار في مسائل الفقه لأنها تربط بواقع الإنسان وسلوكه المعاش
وتخضع لطروف الزمان والمكان وجملة من المتغيرات التي تظهر أهميتها عند تطبيق
القواعد على الوقائع الجزئية .

الفقه والعلوم الإنسانية المعاصرة :

وإذا كان الفقه بفروعه هو الذي يرتبط أوثق الارتباط بحياة الإنسان
وسلوكه ومعاملاته الدينية والدنيوية، فهذا يعني أن الفقه هو البديل الاسلامي لجملة
العلوم الإنسانية التي تدرس الإنسان وسلوكه ويكون الفرق بين الفقه وهذه العلوم
أن غاية الفقه عملية نفعية ، أما هذه العلوم فهي محاولات للكشف عن حقيقة الظواهر
والسلوك الإنساني دون إستهداف أى منفعة عملية .

ولكننا إذا وضعنا نصب أعيننا أن الله سبحانه وتعالى قد وضع الشريعة
بحيث تتلاءم مع طبائع الإنسان وقدراته - ومن أقدر من الخالق عز وجل على
فهم طبيعة مخلوقاته وساجاتهم الحيوية ؟ - فيكون الفقه وهو ذو غاية نفعية في النهاية
جذياً في أسسه على فهم وتقدير عميق لحقائق الحياة الإنسانية ومتطلباتها وبهذا
يكون قد جمع بين الموقنين النظري والعملى .

وعلى هذا النحو يمكن للفقه أن يتضمن العلوم الإنسانية أى أن يكون الفقه
بجبالاً لانطلاق العلوم الإنسانية ما دام الإسلام ديناً ودنياً ، فيتفرع عن الفقه أو
تنشأ عنه نظريات إسلامية في علم السياسة وفي علم النفس وفي علم الاجتماع وفي
علم الاقتصاد وعلم الأخلاق ..

وتعد هذه محاولة جديدة أو مدخلاً إسلامياً للعلوم الإنسانية المعاصرة تدرس
فيها مواقف علماء الغرب منها على ضوء المفاهيم الإسلامية ، وهذا لا يعني أن
يكون هناك علم نفسى إسلامى أو علم اجتماع إسلامى على نحو ما يجهربه الكثيرون

اليوم ، بل يكون من الافضل أن نتكلم عن علماء مسلمين أسهموا فى تنمية الدراسات النفسية أو الاجتماعية وكانوا حلقة فى العلم الانسانى المترابطا الحلقات وهذا هو الذى حدث بالفعل فى عصر الإزدهار الإسلامى ، فقد تلقى العرب العلم عن اليونان وطوروه وأضافوا إليه الجديد ثم نقل إلى أوروبا فأضافت إليه وأنتجت حضارتها الحديثة ، وهكذا فإن الإيمان بوحدة العلم وعالميته مع الاهتمام بوجهة النظر الإسلامية فى كل مجال من مجالات العلم يكون أفضل من الانعزالية والاكتفاء بتسمية العلوم بإسم الإسلام فحسب فهذه ليست عقائد بل مسائل تدرس فى دائرة للفروع .

هل هناك منهج إسلامى خاص بالعلم :

ويقودنا هذا البحث إلى التطرق لموضوع المنهج، فهل هناك منهج علمى إسلامى مغاير لمنهج البحث العلمى فى مجال العلوم ؟ الحقيقة أننا نستطيع الرد على هذا التساؤل إذا وضعنا نصب أعيننا تعريفاً جامعاً مانعاً للعلم ، ولن نحاول التعرض للتقسيم المعروف للعلوم بين علوم نظرية وأخرى عملية أو بين علوم نظرية بحتة وعلوم تجريبية ، بل ننظر إلى العلم نظرة عامة مطقة ، فإذا كان أرسطو يرى أن العلم هو المعرفة التى تكشف لنا عن مبادئ الأشياء وعلاها ، فإننا فى مطلع العصر الحديث نجد أن العلم إنما يستهدف الكشف عن قوانين الظواهر ، وعلى الرغم من أن فكرة القانون نفسها قد أصابها نقد كبير فى مجال العلوم الطبيعية بعد إتساع دائرة الاحتمال وتعذر الكلام عن قوانين علمية مطلقة فى عصر تطبيق النظرية النسبية وإتساع مجالات البحوث الذرية ، فإننا قد نكتفى بالكلام - كما يقول الوضيمون المنطقيون - عن مبدأ إمكان التحقق التجريبى كفاية لإباحتنا العلمية ، وليس القانون المطلق الذى ينطبق فى المستقبل على كل الظواهر المماثلة .

وإذن فالظواهر الطبيعية والإنسانية إنما تخضع للملاحظة العلمية سواء كانت عملية أم خارجية كما هو الحال في علم الفلك وغيره من العلوم التي لا يمكن رصد ظواهرها في المعمل فحسب . ونعرف أيضاً بأن هذه الوقائع أو الظواهر المادية المحسوسة التي هي موضوع التجربة أو الملاحظة العلمية تخضع لعمليات إستقرائية وطرائق إيجابية وسلبية للوصول إلى معرفة طبائعها وقوانين سيرها إن أمكن ذلك، ونحن في كل بحث علمي لابد أن نتحرى الموضوعية والحياد وإعتبار الظواهر كالأشياء الطبيعية التي لا تتلون بلون حياتنا الذاتية . وعلى هذا النحو لا يمكن أن نكون موضوعات البحث لتكتسى بصبغة إسلامية أو غير إسلامية ، ومن ثم فإن القانون أو المبادئ التي نصل إليها من تحليلنا للظواهر وسماتها وخصائصها - لا يمكن أن يكون هذا القانون إسلامياً أو ضد الإسلام ، فالطبيعة وهي جماد لا يمكن أن تكون إسلامية أو غير إسلامية .

وإذا كان هناك منهج علمي إسلامي للعلوم الطبيعية كما يزعم البعض فإنه يتعين أن تكون أزمة هذا المنهج في أيدي علماء المسلمين وحدهم ، ولكن الحقيقة غير ذلك فقد عرف المسلمون المنهج وظل معهم قروناً طويلة ثم نقل إلى الغرب وضمونه أبحاثهم ووصل إلى العصر الحديث فاستعاض بعض الباحثين الكشف عنه والعودة به إلى الإسلام بعد أن كان قد ذاع وانتشر في الغرب لفترة طويلة إلى الآن .

وقد أستطاع باحث إسلامي (١) أن يكشف لنا عن قواعد المنهج العلمي عند

(١) راجع في هذا الصدد رسالة الدكتوراه للدكتور جلال عبد الحميد موسى
عن المنهج العلمي عند العرب في مجال العلوم الإنسانية والطبيعية والفلسفية تحت
إشرافنا .

ويعد هذا الكتاب دراسة متأصلة لهذا الموضوع وقد أثير بحث حول موضوع
المنهج العلمي الإسلامي في ندوة الدراسات الإسلامية في الخرطوم عام ١٩٧٩

العرب من خلال أبحاث العرب العلمية ، وقد أمتخرج كل قواعد المنهج العلمى كما عرف ابتداء من فرنسيس بيكون إلى جون ستيوارت مل ، بل إلى فترة ازدهاره خفيا بعد . ويتضح من هذا البحث أن المسلمين طبقوا نفس المنهج الذى يطبقه الغربيون الآن فى مجال العلوم ، ومن ثم فإنه يجدر بنا أن نشجب الوصاية الغربية على نشأة المنهج العلمى وأن نحاول الكلام عن النشأة الإسلامية لمناهج البحث العلمى ، ذلك أن هؤلاء الذين يتكلمون عن علم لإجتاع إسلامى أو علم نفس إسلامى يجهلون تماما أنه ليس هناك منهج إسلامى وآخر غير إسلامى - إلا إذا قصد بلفظ المنهج أمر آخر ، وهو أن يبدأ العلم أو التجريب العلمى بالإيمان الراسخ بوجود الله ورجوع الأسباب إليه وكيف أنه خالقها الاوحد والاستغناء بهذا عن الحتمية الطبيعية المطلقة الجاحدة لوجود الصانع .

وإنه وإن كان هذا الأمر مطلوباً من الناحية الدينية إلا أنه ليس من الضروري أن يرتبط هذا الإيمان وهذا الأسلوب الدينى البحث مع إمكان نجاح التجارب أو فشلها ، فقد يصل الملحد الذى يتجاهل أمثال هذه المقدمات الدينية إلى مبتغاه ويكشف عن قوانين الظواهر ، ويتعثر غيره من المؤمنين المخلصين فى إيمانهم ، ذلك أن للنجاح عدته واستعداد العلم المطلوب .

أما الصلاة التى ينبغى أن تكون بين الله وعباده ومنهم العلماء ، فهى صلة غيبية

و كنت حينئذ عميداً لكلية الآداب بجامعة بيروت العربية ، وأنبرى الخطباء ومنهم الشيخ محمد المبارك رحمه الله . للدفاع عن نظرية المنهج الإسلامى ، فأنبهت للرد عليه وعلى مؤيدى هذه الفكرة وشرحت لهم وجهة نظرى فزال التأثير من الغموض العالق بها وأدركوا أن التصيب لكل ما يحمل بطاقة الإسلام دون الانتباه إلى ما قد يرد على لسان بعض المسلمين من أخطاء أو مبالغة أو تحييف قد يحسد بنا عن جدلة العلم الصحيح . ويؤخر انطلاقتنا الكبرى نحو عالم أفضل ويعيق حركة الانتهال من منابع العلم والتكنولوجيا الغربية التى هى ليست إسلامية أو غير إسلامية .

ميتافيزيقية ، بينما تكون الصلة بين العالم ومنجزاته التجريدية صلة مباشرة بحيث يرجع مدار النجاح إلى العالم ومساعديه ومن يحيطون به - وهذا يقودنا إلى التسليم بأن هناك علماً واحداً أو منهجاً علمياً واحداً يتميز بوضوح خطواته وإلتزامه بالقائع واستخدامه للأساليب الرياضية التي تسم بالحياض والموضوعية . وهكذا فإن العلم يصبح مجرد أيدىولوجية خاصة إذا ارتبط بالدين إرتباطاً مباشراً وارتقى في أحضان اللاهوت ، وليست تجربة الارتباط بين العلم والدين في أوروبا بعيدة عن الأذهان ، فتكون الظواهر الطبيعية المحايدة موضع أحكام الحلال أو الحرام ، ولهذا فقد انعقد عزم العلماء على ضرورة انفصال العلم الطبيعي بصفة خاصة عن كل ما يغيره من مسائل الشعور أو السلوك الديني الخاصة بالإنسان .

اختلاف المصطلح والنهج :

ولكى نعرف الطريق الذى ينبغي على المسلم أتباعه أو الكى نأمن على أنفسنا وسط هذه الاختلافات فى الآراء حول الطريق الذى يجب أن نسلكه تحقيقاً لحركة الإحياء الدينى المعاصرة ، فإن أول من يواجهناهم هؤلاء السلفيون الجدد ، ومنهم من يرى العودة إلى السلفية القديمة سواء كان إلتجأهم خبلياً أم متميماً إلى مدرسة ابن تيمية ، ومن قائل أيضاً بأن يتم الإحياء على نسق حركة الغزالي ، وإخيراً فإن هناك من يقول بأن الإحياء يجب أن يتم على طريقة جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ومحمد أقبال والشيخ مصطفى عبد الرازق (١) .

(١) نشر للمؤلف مقال تحت عنوان « الفلسفة الإسلامية ومصطفى عبد الرازق » بمجريدة الأهرام يقول فيه :

طالعنا الأهرام مؤخراً بمقال شيق للأستاذ الدكتور / زكى نجيب محمود عن وضع « النقط فوق الحروف » ، اقتبس فيه نصاً من كتاب « التمييز ... » للأستاذ الأكبر مصطفى عبد الرازق يشهد فيه أن النظر العقلى قد بدأ مبكراً عند المسلمين متمثلاً فى الاجتهاد بالرأى الذى تمخض عن علم فلسفى هو علم أصول الفقه ، =

حركة الاحياء الجديدة :

وفي رأبي أن الاحياء الجديد لا بد أن يكون على نسق الحركة الاعتزالية وان كان البعض يحاول أن يجعل للأشعرية مكانا في حركة الإحياء .

== وذلك قبل أن تنقل الفلسفة إلى المسلمين .

وقد تسامل الدكتور / زكي نجيب محمود عما إذا كان من الممكن أن تقوم فلسفة ما على الفقه وأصوله إذا أردنا إحياء الفلسفة الإسلامية ؟!! وكيف يمكن لنا استيعاب مذاهب الغرب الفاسفة المحدثه في نطاق فلسفة إسلامية يكون انطلاقها من علم أصول الفقه ، إذ أن الفلسفة - في نظر سيادته - لا يمكن أن تقوم إلا إذا كان ثمة إرتباطاً وثيقاً بينها وبين علوم العصر وهذا هو الحال - كما يذكر الأستاذ مع فلسفة الغرب - ولعل أستميج الأستاذ الكبير في عرض جملة من الأفكار حول هذا الموضوع قد تصاح لحوار يفيد منه القارئ والباحث على السواء .

١ - أن الشيخ مصطفى عبدالرازق قد ذكر هذا الرأي في سياق رده على المذاهب العنصرية التي يرى أصحابها أن المسلمين يعجزون عن إنتاج فلسفة خاصة بهم وأن الفلسفة نتاج خاص يتطلب صفات عقلية مغروسة جنسياً أو عرقياً ولا يتمتع بهذه الصفات غير الآريين أصحاب الحضارة الغربية . وقد جاء موقف الأستاذ الأكبر في كتابه لكي يدل على طريقه على أن المسلمين هم كغيرهم من بنى الإنسان لهم قدرة متساوية في هذا المجال ، وحجته على ما يذهب إليه إنما ترجع إلى العبارة "ق" اقتبسها كاتب المقال ، وهي تؤكد أن بذور النظر العقلي قد بدأت عند المسلمين وتمثلت في علم أصول الفقه قبل أن تترجم إليهم الفلسفة اليونانية ، وفي هذا الرد الكافي على أمثال "رينان ، و د جوتييه ، من عتاة المفكرين العنصريين ، فلو ترك المسلمون شأنهم - كما يقول الشيخ مصطفى عبدالرازق - لانتجوا فلسفة خاصة بهم . هذا بالإضافة إلى أنهم لم يكونوا ليطالبوا نقل الفلسفة اليونانية إليهم إلا إذا كان مستوهم العقلي يرقى بهم إلى مستوى فهمها والإسهام في بحث مشكلاتها ، وإن أى قراءة مستوعبة لكتاب والجمع بين رأيي الحكيمين ... للنارابي سيظهر ==

وأيا ما كانت الحجج والآراء التي يثيرها كل فريق من الفرق حول صحة منهجه فالتنازيب بالمتقنين جميعا أن يولوا حركة التجديد التي ارتأها جمال الدين الأفغاني اهتمامهم، وأن يكون لهم دور طليعي في إلقاء ضوء جديد أخاذ على المفاهيم الإسلامية القديمة حتى لا يسلبنا الغير والمترهبون بنسب السيطرة على وجدان أبنائنا وعقولهم .

وأن أهم الأدوار التي يجب أن نقوم بها هو التجديد كما عرضناه مسبقا ولكن للتجديد أصولا وقواعد ينبغي الاسترشاد بها :

== معها القارئ المتعمق برحلة المأساة التي عاناها الفارابي - أعظم فلاسفة الإسلام - لزام هذا التراث الملقى الذي انحدر إلينا من مدرسة الاسكندرية الفلسفية . ولم يستطع الفكر الفاسفي الإسلامي التخلص من الهيكل العام المشائي المزعوم إلا عندما ظهرت عقلية نقدية إسلامية في شخص د.أ.ب. البركات البغدادي، وكذلك عندما تصدى ابن رشد - الفارح الأكبر - لهذا الخليط المعتم الذي ران على عقلية السابقيين عليه ولا سيما في مجتبي الوجود والمعرفة .

٢ - إذا كان الفكر الحديث يتميز ببدايات منهجية واضحة المعالم أو بظهور المنهج التجريبي عند « فرنسيس بيكون » و « جاليليو » و « نيسوتن » ... الخ - وهذا التيار هو الذي حدا بالكاتب الكبير إلى ربط الفلسفة بالعلم - فإن الفلسفة الحديثة لم تسلم من تدخل اللاهوت المسيحي في بنيتها الأساسية ولا سيما عند ديكرت ، وما برانش ، وباركلي ، وكايط (في نقد العقل العملي) وهيجل وكيركجارد وهو كج ، وجابريل مارسيل وإميل بوترو ... الخ بل أن هو العلم في فلسفته كالوجودية مثلا ١٩ .

ولما كان العلم ذا طابع كمي يكاد أصحابه بالقشرة الظاهرية للوقائع فإن آخر المذاهب الفلسفية المعاصرة وهو المذهب البنائي (لينى ستروم وفوكوه) قد نبه أصحابه على ضرورة العكوف على باطن الظواهر ، الأمر الذي يرفضه العلم ==

لها هي قواعد التجديد وشروط صحتها ؟

على أن التجديد لا ينبغي أن يترك بلا موازين أو حدود كما يدعى أصحاب التفكير الليبرالي القائم على ثقافة إسلامية مضحلة ، الذين يدافعون بألسنتهم عن التجديد ويغفون في أنفسهم رغبة جامعة إلى التحديث أو التغريب عن قصد أو غير

== وأصحاب المذاهب الحسية بعامة ، والوضعيون المنطقيون خاصة - هذا إذا أردنا أن تكتمل معرفتنا بهذه الوقائع ، وفي هذا الاتجاه الجديد تتمثل ضراوة الأزمة المنهجية المستحكمة في مجال العلوم الإنسانية .

وأغلب الظن أن الربط الوثيق بين الفلسفة والعلم إنما يعبر عن وجهة نظر خاصة لمن يخوضون في الفلسفة العلمية أو أتباع الوضعية المنطقية الذين يكتفيهم من الفلسفة أن تكون ذيلًا ومخادما للعلم ، وهذا أيضاً فيه تحيف كبير على هذا التراث العقلي الخالد .

٣ - لقد نسي البعض أن علم أصول الفقه ينطوى أيضاً على منطق خاص بالأصوليين ، وأن بعض الباحثين المعاصرين قد أنبتوا أن هذا المنطق الأصولي هو بعينه منطق الاستقراء ومنهج البحث العلمي الذي قيل إن مكشفه هو فرنسيس بيكون (راجع مناهج البحث عند مفكرى الإسلام - مناهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والطبية - العلوم عند العرب - ابن الهيثم ونظريته في الضوء تاريخ العلم ...) .

فكأن أصحاب أصول الفقه ليسهم أداة علمية ناجعة وهي منطق الكشف والتجريب الذي ابتدعه في عصرهم ، وبذلك ازدهرت علوم كثيرة تلقاها عنهم الغرب وزادوا عليها لدرجة أننا نرى أن كتاب « القانون في الطب » لابن سينا ظل دستوراً للأطباء في أوروبا إلى مطلع القرن الثامن عشر ، وكذلك ظلت نظرية الضوء لابن الهيثم أساساً لهذا العلم حتى القرن السابع عشر .

على أن النظرة العلمية المتعمقة في الفقه ستوضح لنا كيف أنه من الممكن أن نحصل من دراسات الفقه وفي إطاره سائر العلوم الإنسانية المتعارفة في عصرنا ، ==

قصد . ولكن الذى يجمع بين الفشتين هو ضعف أو قلة باعهم من محصول الثقافة الإسلامية ، وعلى هذا فإن ثمة قواعد وأصولاً لا بد من الاسترشاد بها والعمل بمقتضاها إذا أردنا أن يخرج التجديد أو أن تخرج حركة الإحياء الإسلامى المعاصرة

== وهذا يحتاج إلى عملية تحديث واسعة النطاق للنقمة وفروعه، ولا سيما في دائرة الماملات ، وليس هنا موضعها ،

٤ — ليس من الضروري أن يكون الفيلسوف عالماً متخصصاً على نسق ايفشتين أو برتراند راسل ، إذ أن الفلسفة المعاصرة لا تزعم لنفسها القدرة على تكوين مذاهب متكاملة في الوجود والمعرفة، فتلغى بذلك الحضور العلى في هذا المجال (وربما كان آخر هذه المذاهب التركيبية الكاملة هو مذهب برجسون الفيلسوف الفرنسى المعاصر) وقصارى ما يمكن أن تقدم الفلسفة الآن إنما يدور حول الإنسان ومعاناته إزاء الوجود الذى يعتصره أو يحتضنه والمجتمع الذى يعيش فيه ومدى قدرته على النظرة الخدمية الشاملة في خضم هذا العالم لتحديد موقفه وأبعاد أفعاله "سياسية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية وأثرها في حركة التاريخ . فإذا كان الدين يدخل في دائرة هذا الموقف فلا شك أنه سيكون موضع تأمل عميق في عقلية إنسان العصر .

٥ — وإذا كنا نربط الفيلسوف بالحضارة وبحركة التاريخ وبالوجدان العام للشعوب ، ومن ثم ندخل الدين كركيزة هامة في بلورة الموقف الفلسفى قبولاً أو رفضاً أو تجاهلاً، فإننا مع هذا لا ننكر أثر العلم في تكوين عقليات الشعوب، وهذا أمر بديهى لا يعقل أن يتعارض مع موقف الشيخ مصطفى عبد الرزاق، فالحضارة الإسلامية المزدهرة ارتبط فيها منطق الأصوليين بالعلوم الدنيوية ولم يكن موقف تلميذ الإمام محمد عبده سوى نقد لآراء بعض المستشرقين ودفاع عن العقلية الإسلامية .

وعلى هذا فإن حركة التفلسف الإسلامية المعاصرة يمكن لها أن تستفيد من الفكر الغربى بعد تنقية بنيته الاساسية من عناصر اللاهوت المسيحى - إن وجد =

مبرأة من كل الشوائب والنقائص التي آذت المسلمين في دينهم وفي حياتهم في كافة المجالات .

ومن البديهيات التي يتعين على كل مسلم معاصر أن يلتزم بها إزاء حركة إسلامية .

أولاً :

وضرورة التزام أى حركة أو جماعة - تدعو إلى التجديد الإسلامى وإعلاء كلمة الله في شؤون الحياة الانسانية جميعاً - بكتاب الله وسنة رسوله ، وبالإسلام عقيدة وشريعة وأن منهج التوحيد الخالص هو طريقنا إلى الحق والسداد .

وليس هناك شك في أن أى محاولة للتجديد لا توضع نصب أعينها الكتاب والسنة معا ستنتج عنها أضرار خطيرة ، كما حدث بالنسبة لبعض الفرق الإيمانية السابقة على العصر ، وكذلك حينما انصب التجديد عند ، القاديانية ، . على إلغاء مبدأ الجهاد في الإسلام خدمة للمستعمر الدخيل في الهند بصفة خاصة ، وكذلك

== مع الاهتمام بمشكلات الواقع الإنساني المعاش التي أسهم القرآن والسنة في إبرازها ، وتدخّل العلم (كعلم النفس ، وعلم الاجتماع ... الخ) في دراسة بعض جوانبها وذلك حتى لا تقع في مناهات الاغتراب عن الواقع الحسى الشخص فتتلقنا تأملات واهمة وأحلام يقظة مجترة هي أبعد ما تكون عن المسار الصحيح لحركة التفكير . ولا أشك لحظة واحدة في أن الاهتمام بعلم أصول الفقه ومنطقه مع استعراض جوانب هذا المنطق مقارنة بأصول المنهج التجريبي المعاصر ، ستكون عقبة في اتجاه مسيرتنا الفلسفية بل العكس هو الصحيح إذ أنها ستسهم في دفع عجلة هذه المسيرة بالنسبة لما نطمح إليه من أصالة في الفكر وجدة في الرأي .

أيضا حينما اتجهت حركة التجديد ، البابية ، إلى الانفتاح على العصر الحديث وكان من جرائها أن نشأ دين جديد تطور عن البابية الاثني عشرية ، وهو الدين البهائي ، الذي يزعم أصحابه أن تعاليمه موافقة لروح العصر وأنها تعتبر تعاليم الدين المقبول من جميع شعوب المنطقة .

وهكذا نشأ على أنقاض المسيحية والإسلام دين خطر جديد وهو «البهائية» .
نتيجة للمغالاة في حركة التجديد .

ويبدو أن حركة التجديد في الاسماعيلية الجديدة الاغاخانية قد قطعت شوطاً بعيداً في الانفلات من قبضة الاسلام كما تلاحظ من سلوك أصحابها المعاصرين .

ومن قبيل الحث على ضرورة الالتزام بكتاب الله وسنة رسوله أن يحرص المسلم على التمسك بضرورة تطبيق الشريعة الاسلامية ، بحيث تلتزم الحكومات والدول بتطبيق نظام « الحدود في الشريعة الاسلامية » ، وأن يكون الاسلام أساس حياتنا وسائر ارتباطاتنا سواء في مجال السياسة الدولية التعاهدية أم في مجالات الاقتصاد وغير ذلك ، وهذا لا يعنى أن ندير ظهورنا نهائياً لكل منجزات الغرب ومؤساته ، إذ علينا أن نقبل منها ما يتفق مع تعاليم الإسلام ومبادئه حتى يتضح للشباب المبالغ في الاتجاه إلى التغريب أن الإسلام لا يتناقض مع نفسه وأنه يقبل طواعية ما يتفق مع الاخلاق والمبادئ التي ينادى بها الغرب إذا كانت تتماشى مع بنيته العامة . وبذلك لا نخشى على شبابنا من اتجاهه كلية لأنه منجزات الغرب فينهل منها وينسى دينه وأرومه الشرقية .

وهذا نستطيع الرد على هؤلاء الذين توهموا أنه لا يمكن الجمع بين مبادئ الاسلام وحضارة الغرب في حدود الصيغة الاسلامية الكبرى . ولا ينوتنا في هذا المجال التنديد بمواقف المتزمتين من رجال الدين الذين يهرعون إلى تكفير كل من

يلبس القبة أو لا يطلق لحيته أو يغفل أمرا من الأمور التي نهينا عنها . فليس من حق أى مسلم شرعا أن يكفر مسلما نطق بالشهادتين، فالله وحده هو الذى يعلم سراثر القلوب ، والله العزة والرسوله ؛ فلا يفهم أى متصدر من رجال الدين أنه يملك صكوك الغفران أو معايير الهدى والتقوى ، فيكفر هذا ويطرد ذلك من رحمة الله والله سبحانه وتعالى يقول لرسوله: **وانك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء** ، (١) .

وإذا تمسكنا بروح الاسلام الاصيلية فى أر أصول العقيدة هى الدعائم الجذرية لبناء الاسلام وهيكله فإنه لا يمكن بأى حال من الاحوال أن نخرج من دائرة المسلمين هؤلاء المؤمنين بالعقيدة كما قالت الحوارج إبان نشأتها الأولى وكذلك لا يمكن أن نقبل رأى المعتزلة فى الحكم بأن المصدر للشرعية من بين المؤمنين بالعقيدة . يعتبر فاسقا وفى منزلة بين المنزلتين (٢) ذلك أن الجرم الذى

(١) سورة القصص الآية ٥٦ .

(٢) راجع كتابنا تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام عن حركة المعتزلة . ومن قبيل ما تطالعنا به الصحف ذلك الحوار الذى اشتمد بين توفيق الحكيم الكاتب المصرى المعروف وعلباء الدين فى مصر . ولقد شاء صاحب عصفور من الشرق أن يناجى ربه فى هذا العصر الأسيف الذى أصبحت فيه الروحية الملاذ الأخير للمفكر أو المثقف والمتحصر على ما آلت إليه أحوال المسلمين من بوار وضياح .

وقد جاءت هذه المناجاة بأسلوب المباشرة دون مقدمة تمهد الطريق أمام هذا النوع من اللقاء الصوفى الفريد بين العبد وربّه فتلقاه رجال الدين ملوحين بقبضتهم القوية فى وجهه ومستندين إلى النص القرآنى الذى يؤكد صراحة أنه ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا من وراء حجاب أى بطريقة غير مباشرة وأهمها الوحى ، فإذا كان سبحانه وتعالى لم يختص أنبياءه بالمباشرة فكيف يمكن أن يزعم باقى البشر =

يفعله المسلم قد لا يتكرر ومن ثم لا يصبح عفة لازمة له ، يكتسبها وتكون علامة عليه ولا سيما بعد توبة نصوح . فليس من العدل إذن أن نسمى أى مرتكب لكثيرة - ماعدا الشرك بالله - فاسقا إذا تاب عن فعلته وأصلح وأناب ذلك أن أمره موكل إلى الله تعالى ، وإذن فليس لأى مسلم الحق فى أن يظل ملصقا أى جرم بعيد تأنب بعد الندم والاستغفار والعودة إلى سلوك طريق التقوى والصلاح . ولعل هذا رأى الجديد الذى يقع بين رأى المعتزلة ورأى أهل السنة والجماعة من الأشعرية ومن السلف ، سيخفف كثيرا من موقف الاعتزال الذى ظل لفترة طويلة أى لعدة قرون مذهب أهل العقل من المسلمين بينما ترك أهل السنة الأمر إلى الله

== قدرتهم على المشافهة الإلهية ؟

والحق أن توفيق الحكيم لم يكن فى موقفه أكثر من صوفى يناجى الله وإن أخطأته ألفاظ المناجاة . فالصوفية يتدرجون فى توجهم لله من أنا أنت مارين بأن أنت أنت ثم أخيرا بالهو هو الخلاجية التى تشير إلى الحضرة الإلهية الكاملة التى لا تتوزع فيها أدوار الحب والمحروب بل يكون الكل واحدا . ولعل شطحات الصوفية التى تفوه خلالها العاشقون لله بألفاظ ذات وعونة إنما هم عما هو أكثر شططا ، عما كان موضع نقد الفقهاء وهجومهم ، والله هو القائل سبحانه وتعالى : « ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » سورة ق الآية ١٦ . وقيل عن النفس النقية الطاهرة إنها مستقر الإلهامات القدسية والتوجيه الإلهى ، فلم لا يؤخذ كلام توفيق الحكيم على هذا النحو لأنه لم ينتظر من الله جوابا حتى تتم عناصر المواجهة الكلامية بل هو قد اعترف بأنه هو الذى صاغ أسلوب الحوار كله ، ولم يقل إن الرد من عند الله كما أخبرنا بذلك - فى لقاء معه - وعلى هذا فليس لنا إلا التأسّى بالحديث النبوى القائل بأن الأعمال بالنيات ولكل أمرى ما نوى وله أجره إن أحسن وأصاب وعلى الله جزاء المثيب .

وتكرر هنا ما سبق ذكره فى موضع سابق من أنه ليس من حق أى إنسان تكفير أى مسلم نطق بالشهادتين .

وأن تكون العقوبة على قدر الفعل . وقد أردت بهذا التفسير الجديد التمييز بين حق الله وحقوق الناس، إذ كيف نستمر في إيهام القاتل أو السارق بأنه هكذا طوال حياته مغفلين أن هذا الرجل إنما قتل دفاعاً عن العرض أو النفس أو عن غير عمد ، وتظل صفة الفسوق بسبب القتل لازمة له مع أنه ربما يكون قد عوقب عن فعلته أو تاب توبة نصوح، فيصبح استمرارنا في إلباسه ثوب الفسوق نوعاً من التدخل في مشيئة الله وقدره وربما عنا الله عنه وتاب عليه، وعلمنا يعجز عن إدراك هذه التفاحات الربانية :

ومن ثم فكل جدل حول التكفير أو التعبير بالفسوق أو المروق عن الدين في غير أصول الدين إنما يعتبر خروجاً على أبسط قواعد الدين الحق ، ويبقى نصارى جهل المنتقد أن يصدر حكماً على أمثال هؤلاء بالإهمال أو التقصير في ممارسات الدين العملية وهذا من إختصاص الفقهاء وأهل الفتيا الذين نفروا ليتفقوا في الدين ومع هذا فالشريعة لا تنفصل عن العقيدة ولا يكتمل بناء المسلم بالعقيدة وحدها بل لابد من إكمال الممارسة العملية للدين أى القيام بالتكاليف الشرعية التى أمرنا الله بها وهى نواتج :

١ — أمور فرضها الله سبحانه وتعالى بنص كتابه مثل مواقيت الصلاة وقدر الزكاة وطرق مصارفها وشرائط الصوم وميقاته ، ومراسم الحج ، وأنصبة الميراث ، وأنواع الحدود ... ألخ :

٢ — أمور وردت فى السنة المطهرة عن رسول الله ﷺ .

ولا يعنى هذا بأى حال من الأحوال أن تقلل من أهمية الشريعة، بل نحن نريد أن نضع فى تصورنا مستويين للإسلام: المستوى الأول وهو الذى تكتمل معه تعاليم الدين إذ ترتبط فيه العقيدة بالشريعة إرتباطاً وثيقاً، وهذا هو المثل الأعلى للإسلام

بصريح الكتاب والسنة. أما المستوى الثاني فإنه يتفسق مع المستوى الأول في الاشتراك معه في الأساس والجوهر أى في العقيدة، ولكنه قد يختلف عنه في إهمال المسلمين لبعض الشرائع. ويمنى أن أؤكد على هذا المعنى كما سبق أن ذكرت آنفاً وأكرر قولي بأن الذى لا يمارس الشرائع من المسلمين يعتبر مسلماً عقائدياً فحسب، أهمل شريعته فحق عليه العقاب ولا يمكن أن نخرجه من دائرة المسلمين.

وثمة دعوى جاهلية تأتي من روح معارضة للإسلام يزعم أصحابها أنهم من المجددين حينما يفصلون بين الكتاب والسنة التى هى جزء من الشريعة، وهذا أمر له نتائج خطيرة، وكأننا بهذا المسلك ننصل بين الرسول (ﷺ) كنا قل للوحى إلى الناس ومحمد الإنسان، فتقبل الصورة الأولى للرسول كبعوث من الله إلى البشر، ثم نقسك في كونه إنساناً صادقاً أميناً فى حياته بين الناس، فتكون للنبي (ﷺ) شخصية مزدوجة لا قدر الله - وكيف يصمدق هذا على رسول الله الكريم وقد عرف بصدقه وإخلاصه وأمانته بين العرب قبل البعث وبعده، وأيضاً فإنه من المستحيل أن يكل الله سبحانه وتعالى أمر هذه الرسالة العظمى إلى أى فرد من بني البشر إلا أن يكون مثالا للكمال الأخلاقى والسمو الروحى والتهذيب النفسى مثل محمد عليه الصلاة والسلام الذى لا ينطق عن الهوى.

وبالإضافة إلى ذلك فإن السنة إنما تفسر بجهل القرآن فى كثير من مواضعها، ولا يجوز أبداً قبول حديث يتعارض مع نص قرآنى.

ومما يمكن من أمر فإن علماء فقه الحديث قد كفونا مزوجة هذا العلم - ل، فأقاموا علوماً ومباحث جمة للتحقق من صحة الأحاديث شكلاً ومضموناً وسنداً.

ومن ثم يتعين الوقوف بحزم أمام دعاة الاكتفاء بالكتاب وحده دون السنة ، فالقرآن حال أوجه بما ينطوى عليه من آيات متشابهات ومعان قد لا تفهم إلا بعد مضي زمان طويل ، وتأتى السنة لتوضح ما استبهم وتبسط ما غمض على قدر الإمكان بالنسبة لروح العصر وفكره ، وعلى هذا فإن الإسلام — كتاباً وسنة إنما يصلح للتطبيق في كل زمان ومكان إلى يوم الدين .

ثانياً :

ينبغي على المسلم أن يضع نصب عينيه وهو يغذ السير في طريق التجديد أن يعقد إيمانه بضرورة التسليم بالإسلام كدين ودولة — فليس الإسلام مجرد عقيدة روحية يفصل أصحابه الدين عن السياسة كما يفعل الغرب حيث فصلوا بين السلطة الروحية ممثلة في البابا والسلطة الزمنية أو الدنيوية ممثلة في الامبراطور أو الحاكم السياسى . وقد أيد بعض المسلمين هذا الاتجاه (١) الذى عرض على بساط البحث فى أكثر من مناسبة فلم يحظ أصحابه منها بأى تأييد لموقفهم التجديدى المزعوم ، بل لقد اشتدت المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية ، وازدادت أعداد المطالبين بهذا الإجراء ، وهكذا رضع المسؤولون أمام رغبة إسلامية عارمة تطالب بتطبيق الشريعة ، فتم فيها صلاح هذه الأمة ، فلن يكون لنا أى أمل فى مستقبل مشرق قريب إلا إذا كان الدين هو الأمر الشامل لحياتنا فى الدنيا والآخرة .

ويجب أن نعرف أيضاً أن الدين الإسلامى وهو دين الختم دين شمولى (٢) وهو بهذا يصلح لكل زمان ومكان — كما ذكرنا — استناداً إلى نص الكتاب والسنة وأقوال المجتهدين وآرائهم ، إذ لا يصلح أمرنا إلا إذا راجع بعض مفكرينا أنفسهم وكفوا عن النظر إلى تراثنا من خلال ظلال باهتة لمذاهب وافدة من الغرب قد تصلح لأهلها

(١) راجع كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلى عبد الرازق .

(٢) راجع كتابنا عن نحو ايدولوجية عربية اسلامية .

ولا تصلح لنا . ومن قبيل هذا ما نحن بصدد الرد عليه من مذاهب مادية وحسية
ووضعية وليبرالية ونفعية لا يزيدان ثلثات عقائد المسلم بها فيخسر الدنيا والآخرة .
ثالثا :

أنه يتعين استخدام العقل فيما لم يرد به نص صريح ضامنا للتطبيق الصحيح على
الأمور المستحدثة في معاشنا في هذه الدنيا وضمانا لتقدم المجتمع الاسلامي وحفاظا
عليه من التأخر والتخلف ، فنعمل دائما على إيقاظ الجهاز النقدي في عقول شبابنا
حتى يستطيعوا بأنفسهم التمييز بين ما يصلح لنا من آراء ومذاهب وأفكار
مستوردة من الغرب وأخرى فاسدة ينجم عنها أذى كبير ، ومن ثم فلا ينبغي لنا
طرح كل ما يجلبه الغرب من مذاهب وأفكار وتعاليم دون بحث أو تمحيص فإن
بعضها قد نشأ مبرأ عن الهوى والفساد ولا سيما ما يرتبط منها بالعلم وقضاياها فهذه
تيارات لها منطوق خاص تنطوي في ذاتها على إمكانية التقدم والذيع والانتشار أكثر
من تيارات الأدب والفن وغيرها من منجزات الوجدان والقلب والانفعال . وهكذا
نرى أن العقل الصراح هو في الغرب شأنه في الشرق مثله في ذلك مثل قضايا المنطق
لا يمكن أن تعطى نتائج أو محصلات غربية وأخرى شرقية ، وإنما تلون آراء العقل
ومذاهبه بلون البيئة والحياة في مكانها وزمانها وتتأثر قضايا العقل بانفعالات العصر
وعراطته الجياشة فالعقل الذي يلتاث بالهوى هو المؤدى إلى المروق وإلى الوقوع في أحكام
بعيدة عن الصواب . وليس العقل وحده هو الذي أفضى إلى ظهور الكثير من المذاهب
الفلسفية على ما سنرى ، وكذلك فليس هو وحده الذي غرس الحقد وأوجد
الصراع بين الطبقات المعارضة والبروليتاريا عند كارل ماركس وإنجلز ، بل أن
العقل عندهما هو حصيلة تطور مادي (١) وهو قوة متدفعة بديا لكتيك خاص قوامه
الدفع الإقتصادي للمادى مع مشاعر حقد ذميم مسيطر على نفوس العمال تجاه الرأسمالية

(١) المخ كما يرى الماركسيون هو تكوين فوق كحصيلة للملايين السنين من التطور
للولبي المادى . راجع كتابنا عن النظم الاشتراكية .

المعاصرة ، فليست إذن قضايا العقل المنطقية وحدها هي التي أوجدت الفكر الماركسي المادى المنحرف عن جادة العقل الصريح . وإذا كنا في مجال الحث على تحكيم العقل - وهو أمر ضرورى أوجده الإسلام شرعا إذ يكرر النص اقرآ في الدعوة إلى ضرورة تحكيم العقل بقوله عز وجل : أفلا يعقلون ، في كثير من الآيات - فكيف تكون السمة الغالبة على أفعالنا هي الاتباع والتقليد وليس الاجتهاد واستعمال العقل في الأمور الحادثة مع ما في التقليد من إهدار لأكبر نعمة أنعم الله بها على الإنسان حينما ميزه وحده بالعقل والارادة دون سائر مخلوقاته .

ومن المعروف أن الفلاسفة هي أسمى نتاج للعقل وأنها كلمته العليا وسجله الخالد عبر التاريخ .

فهل نتجه إلى الفلسفة في محاولة التجديد ؟ . وعلى هذا النحو تكون نقطة البداية في أى حركة تجديدية هي العودة إلى الفلسفة الإسلامية للبحث عن حلول جذرية لمشكلاتنا ؛ ولكننا نعرف أن تراث الفلسفة الإسلامية الذى نعرفه لا يمثل بأى حال روح التجديد ، بل سيفضى بنا حتما إلى التغريب ذلك أن من يبحث في قضاياها سيجد أنها منقولة نقلا مشوها عن الفلسفة اليونانية مع إضافات استمدتها من مدرسة الاسكندرية الفلسفية القديمة ، بالإضافة إلى اجتهادات جزئية محدودة اقتضاها الشرح وأساليبه والحوار الدائم بلغة المشائين إلى عصر ابن سينا . ثم ظهور الاتجاه الأفلاطونى بعد نقد أبى البركات البغدادى (١٢) الذى استفاد منه الزوالى كثيرا في هجومه على الفلسفة ، فلم تكن للفلسفة الإسلامية مرتبطة بمشكلات الإسلام ارتباطا وثيقا إذ كانت تمثل حركة إغتراب يتهدد فيها "تراث عن العقل الإسلامى

(١) راجع : بحثا للمواف عن : منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية .

وقضاياه الأساسية ، بحيث يشعر المسلم العادى أو المثقف ثقافة إسلامية بخصّة بأن الفلسفة ومصطلحاتها اليونانية أمر غريب على وجدانه وإن كانت أشبه بالحلّى الغالية الثمن التى كان على المثقف أن يتحلّى بها ، ويجب أن نستقى من هذا كله مشكلة واحدة كان على الفلسفة أن تعالجها لتحظى بالإجازة الشرعية من المدين وهى مشكلة التوفيق بين العقل والدين .

وإذا كان التراث الفلسفى عند من عرفوا بفلسفة الإسلام قد جاء مشوهاً (١) وغير معبر عن روح الإسلام وجوهر الثقافة الإسلامية ، فإننا يجب أن نبهت عن النسق العقلى القريب من الفلسفة والذى تبناه المسلمون لتكريس استخدام العقل فى تفسير الوحى وتأويله وتبريره كما يقضى بذلك النص القرآنى الشريف . فما هو هذا النسق العقلى الذى ينبغى علينا الالتزام بأسلوبه فى بحث قضايا الدين ؟ .

الامر الذى لا شك فيه أن علماء الكلام فى حركتهم الاعتزالية قد قدموا لنا القدوة الصحيحة فى كيفية الإسهام فى عرض قضايا الدين وشرحها والتدليل على صحتها من خلال إبحارهم التى تخدم الشريعة المستنبذة .

وهكذا فإننا حينما نطالب باستخدام العقل فى حياتنا نرى أن يكون هذا الاستخدام بأسلوب الاعتزال ، ولدينا تراث طويل ينضج بما نقول ، حيث غاصت المعتزلة فى مسائل كثيرة يعرض لها المنكرون الإسلاميون اليوم مثل حرية الفعل فى الإسلام ، وحقوق الإنسان والعدل وما ينبجم عنه من

(١) راجع كتابنا : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ومبررات ما كتبناه عن الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو .

مشكلات وقضايا تتعلق بالنظم السياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها .

رابعاً :

ولا يتخيل أحد من المنكرين أو من أشباه المنتظرين في مجال الثقافة والدين أننا ندعو إلى الاكتفاء بالاعتراف من معين الحضارة الغربية دون النظر في لبها والتعرف على مزاياها ومساوئها ، بل أننا نأمل من وراء تعريف الشباب تعريفاً صادفاً بأسس الحضارة الغربية أن ندفع بهم إلى المقارنة بين حضارة وحضارة ، بين حضارة الامة الإسلامية ، وحضارة الغرب الحديثة ، وكيف أن أي حضارة منهما قد مهدت لها العقول بمنهج على واضح كما ذكرنا ، فلم يكن يكتب للحضارة الغربية أن تزدهر بدون عصر المنهج في القرن السادس عشر والسابع عشر عند بيكون وجاليليو وديكارت ، وهؤلاء هم المعابر الحقيقية المنهجية لثقافة الغرب وحضارته بقطع النظر عن استمدادهم من الشرق ، إذ أنهم قد استطاعوا أن يقيموا حضارة ولوانها كانت تحاول التحرر من الدين إلا أنها ظلت ذات طابع مسيحي واضح المعالم بحيث لم تغب مشكلات الدين عن الفكر الأوروبي الحديث إلى عصرنا هذا أو إلى القرن التاسع عشر على أقل تقدير .

إن الهدف الذي نسعى إلى تحقيقه من وراء استعراض قضايا الحضارة في الغرب واذكاء روح المقارنة بينها وبين حضارة الإسلام القديمة والمعاصرة ، هو إيقاف الجهاز النقدي عند شباب المسلمين وتكوين ملكة النقد لديهم بحيث لا يخرج شباباً هم عبيد للاتباعية المتحجرة العتيقة الأفق . فحينما يتواجد النقد المنطقي البناء يكون هذا دليلاً على استيقاظ العقل المرشد والهادي الفطري الذي لا استودعه الله في الإنسان؛ وكثيراً ما يهمل بعض الجامدين التوجيه الإلهي إلى العقل

في كثير من آى الذكر الحكيم كما أشرنا فى مناسبات عدة .

ولعلنا ننتبه إلى المؤامرة الخطيرة التى يحكم الغرب دائرتها حول شبابنا فيبهر عقولهم بمظاهر الحياة البراقة التى لا ترتبط أساساً بجوهر الحضارة الغربية، فعندما تسأل الزائر لباريس أو لندن من الشباب عما شاهده فإنه يذكر لك عشرات من أماكن اللهو والتسلية التى يسلط الغرب أضواءه عليها ، ولا سيما منتجات الفن من رقص وغناء وموسيقى وعروض مبتذلة وتحرر خارج عن حدود اللياقة من التواحي الجنسية وغيرها وكل هذا يعتبره شبابنا قوام الحضارة الغربية وجوهرها الحقيقى . وما يعمل على إحكام قبضة هذا التآمر على عقول شبابنا ، وسائل إعلام سطحية متسرفة يقال إنها تعبر عن آرائنا ولكنها تريد الطين بلة بما تنقله من هذا السيل الجارف من الحضارة الزيفاء دون تبصر أو إرشاد للشباب الهائض فى متاهات هذه الحياة التى يكاد يفقد انتماء إليها فينكر غالباً فى الفرار بنفسه إلى مصدر هذه الحضارة وينبوعها فى أوروبا وأمريكا بدلا من مواجهة المتناقضات فى مجتمعات إسلامية نامية .

وحينا يستقر به المقام فى أوروبا أو فى أمريكا ابضع سنين، فإن الحقيقة المرة لا تلبث أن تنكشف له رويداً رويداً فيحس بأن هناك بنية أساسية لهذه المجتمعات . وأنها تنطوى فى أعماقها على اخلاص شديد للعمل وإتقانه وتجويده والتبريز فيه ويندر أن تشاهد أوروبيا فى باريس أو لندن يتسكع فى الشوارع فى ساعات العمل ، ويكاد الفرنسى والانجليزى يخرج من الجلوس فى المقهى فى أيام الأسبوع لأن ذلك يعنى أنه عضو أشل فى المجتمع ما دام لا يعمل فإذا ذهبت إلى مصنع صغير أو كبير فى ألمانيا أو فرنسا أو إنجلترا أو أمريكا فإنك لا تجد فى أغلب الأمر من يدخل السجائر أثناء العمل أو يقرأ الجرائد أو يستقبل الزوار أو يستريح فى غير أوقات الراحة أو يتباطأ فى الإنتاج ، فإن كل

دقيقة محسوبة في مجال السك الإنتاجي ولا رحمة ولا شفقة في ما يتعلق بالقصور في مجال الإنتاج أو العمل بوجه عام .

وهكذا فإننا نرى كيف أن الدراسة الحقيقية للتركيب الحضارى للمجتمعات الأوروبية إنما يتمثل في قيام صور مختلفة من التخطيط المستنير المتجه نحو حياة أفضل، وتوزيع مفردات هذا التخطيط على قطاعات متوازنة لتحقيق أهداف معينة سواء كان ذلك عن طريق التخطيط الملزم في الدول الاشتراكية أو بتحريرك جهاز الثمن في الاشتراكية اليوغسلافية أو بإعلان اتجاهات النشاط الاقتصادي المستقبلية دون الزام لقطاعات النشاط المختلفة .

ولكن هذه القطاعات تحاول في حقيقة الأمر التمشي مع ما تعلنه الدولة من قرارات في هذا الصدد بدون التزام دقيق بها ، كما يحدث في إنجلترا أو في بعض الدول الغربية الأخرى؛ وهكذا نجد أنه حتى الدول التي يقال إنها رأسمالية في بنيتها الأساسية قد أخذت بمبدأ التخطيط لأنه لا يمكن لدولة في القرن العشرين تحريم شعبيها أن تهمل السير في هذا الاتجاه ، وقد كان علينا أن نسير في خطى متعرجة بدون إحصائيات أو بيانات دقيقة فيما قبل ، ثم بدأنا خطة خمسية مهوشة ونحن عاجزون عن تكوين صورة دقيقة متكاملة لإحصائيات الموارد والعمالة ، والنقد والإنتاج والاستهلاك، فهذه كلها تقريبات في تقريبات تعتمد على عينات معظمها اعتباطي .

ولما كان التخطيط هو لغة العقل أو هو وليد منهج متكامل واضح المعالم فإن أي مجتمع يحمل هذا الأسلوب ينزل حتما إلى مهاوى العفوية والارتجال وهذا ما نلاحظه في معظم إنجازاتنا حيث يغيب دور العقل ، وتسم موافقنا بغلبة الحاس والانهمال الموقوت . إذ حينما ينفض الموقف

وتفتقر حدة هذا الحساس الذي أخطأ به ، فسرعان ما يكون مصيره إلى التجاهل والانسيان وكأنه لم يتر على مسرح الأحداث يوماً ما ، فيتوارى كشبح من أشباح الذكريات التي لا تكاد يخل بها ، ذلك لأننا تناولناه عاطفياً فحسب وأثرنا حوله انفعالاً موقوتاً تضام مع الزمن حتى تلاشى . أما إذا وضعنا أمثال هذه المواقف موضع النظر العقل وربطناها بمنهج حيوى وبتخطيط عام لمشكلاتنا فإننا سنكتسب من المستقبل من تلافى تكرار هذه المواقف والوقوع فى مثل هذه الأخطاء .

ولعلنا نسمى الحلول التي نصل اليها فى كثير من مشاكلنا بأنها حلول مناسبات فحسب فلا تكاد نسمع عن رئيس يزور مدينة حتى ترصف الطريق أمامه وتوضع للسواتر التي تغطي المنازله المظاهرة والطرق المليئة بالقاذورات والمناظر المؤذية التي قد يطلع عليها الرئيس أو الوزير . وأذكر لذلك مثلين أسوقهما للدلالة على ما أقول ولكنهما حدثا على مسمع مني : حينما أراد رئيس الجمهورية أن يزور ما يسمى بالوادي الجديد أقاموا له مهرجاناً كبيراً على أرض هذا الوادى ونصبوا له السراقات .

وصدرت الأوامر بجميع أبقار المستفيعين ووضعها قبل يوم فى مكان واحد ثم كتابة عقود تملك جديدة لكنى يوزعها الرئيس عليهم مع أن معظمها كان قد تم توزيعه قبل أكثر من عام ، وكذلك فإن الأرض التي لم تنتج جاءوا لها بخصروات من سوق العتبة بالقاهرة ووضعوها فى السراقات على أنها من هذا الوادى ولم يكن رئيس الجمهورية يعلم بهذا كله ، وهكذا انطلت الحيلة عليه ووجد الناس صفر اليدين يجمعون ما قيل بأنه قد وزع عليهم من جديد ، وهو فى حقيقة الأمر ما كانوا يملكونه بالفعل ، وهكذا يسخر أصحاب القيادات الوسطى العتبة من الرقعة .

ويحيطونهم بستار حديدى للتنمية على ما يجرى فى غمار حياة هذا الشعب
المسكين .

أما المثل الثانى فقد حدث فى الضاحية التى أقيم فيها صيفاً ، فقد تعهدوا
المستولون بالرى والإسماء ومختلف مظاهر الحياة العصرية لأن رؤساء الجمهورية
كانوا يتخذون منها مصيفاً لهم يقتطعون منه هذا الحى وكذلك الجزء الأكبر من الحدائق
الغناء والشاطىء الجليل دون رقيب أو محاسب يمدن سرائع اللهو والترويح التى
أقامها رجال الثورة منذ بدايتها ، بحيث أصبحنا نرى بدلاً من دقروق واحد أشكالاً
متعددة لجلالته التى كنا نحمد الله على الإطاحة بها وبه عند تفجير الثورة .
وأذكر أن مجلس النواب فى أواخر العهد الملكى كان قد فجر قضية إصلاح
المحروسة وعارض نواب الغالبية الوفدية فى الموافقة على نفقات الإصلاح ولكن
أحداً لم يعارض أثناء الثورة فى أن يكون لكل واحد من قيادات محروسة وأخرى
وأن يتم إصلاح المحروسة التى أعدتازيادة يوغسلافيا بتكلفة أكثر من ثلاثة ملايين
جنيه بينما عارض البرلمان فى أن يصرف ما يقرب من ربع مليون جنيه على
محروسة واحدة أثناء الحكم الملكى ، وهكذا نشهد القواعد فى اتجاه واحد وهو
أن عصر استغلال الشعوب العربية الإسلامية لم ينته بعد وأن مظلمها لا يزال يرشح
تحت تأثير القهر والاستغلال والعبودية .

ونعود فنذكر حقيقة ما يجرى فى هذا المصيف الذى أسكن فيه بعد
استطرادنا السالف ، فتشير إلى أن الكهرباء بدأت تنقطع بانتظام خلال شهر رمضان
وكذلك أصبحت المياه لا ترقى إلى مستوى الدور الثالث أو الرابع بينما كان
لشعب كله يحسد هذا الحى على اتغلام المرافق فيه ونظافته ،
فى فترة اختلت فيها كل موازين المرافق العامة من أدنى البلاد إلى أقصاها

أما السبب الحقيقي لهذا التغيير المفاجيء في حالة انتظام المرافق ، فإنه يرجع - وبالأسف إلى أن رئيس الجمهورية الجديد قد اختار مصيافا جديدا في غير هذا الحى ، وإذن فليواجه هذا المصيف الذى أهمل ، مصيره التبعس مع سائر الأحياء الأخرى ، ولتتجه أنظار الإدارة إلى مقر الحاكم الجديد لتزييف الواقع وتقديم قرايين النفاق دون نظرة شاملة تضع عمليات الإصلاح المخطط الشامل فى وضعها الصحيح .

ولا أريد أن أسوق أمثلة أخرى ليس من مصر فحسب بل من بلاد إسلامية كثيرة غابت عنها شمس العقل وحيات ، فيها الوعى واليقظة ونامت عنها عيون النقد الفاحص مثل السودان والمغرب والجزائر وليبيا وغيرها من بلاد المشرق العربى والإسلامى ، ويرجع هذا كله إلى أننا قد أبطلنا استخدام العقل فى أمورنا الدنيوية والدينية على السواء . ومن ثم فإن استخدام العقل يصبح أول شروط اليقظة وذلك للتمييز بين ما يصلح وما لا يصلح لنا من آراء ومذاهب وأفكار مستوردة من الغرب ، تلك التى يجب نبذ الفاسد منها واستخدام أفضلها وأكثرها بقاء فى حياتنا وفى مجتمعاتنا العربية .

وهذا هو موضوع مسألة الدراسات فى الفكر الإسلامى التى نقدم لها بهذا الكتاب . فسنعرض فيها لما طرأ على الفكر الغربى من مذاهب وآراء ثم نحاول وضعها على منبر النقد الإسلامى لتمييز غشها من ثمينها وبيان أوجه الرأى فيها ، بنزاهة وموضوعية حتى تكون سلسلة الدراسات منارة للفكر الإسلامى متحررة من كل قيد سوى نظرة عقلية فاحصة ملتزمة بالكتاب والسنة ؛ وبذلك نحول بين القائلين بمنهج الاتباع والتقليد إذا كان ينتهى بأصحابه إلى الجور والتحصير العقلى . وهكذا نهد السبيل أمام شباب الإسلام لاستخدام العقل وجلب كل مناهج وأمايب الفكر والتكنولوجيا الغربية بكل وسيلة ممكنة .

نعرض أولا كتيميد لهذا البحث لمقررات الحضارة الغربية بين الدين والعلم.
ثم نانيا لنموذج أو أكثر من الفكر الغربي المعاصر متبعين في عرضه منهج الغزالي
الذي توخاه في استعراض آراء الفرق توطئة الرد عليها كما فعل في كتاب الرد
على الباطنية وفي كتاب «تهافت الفلاسفة»... الخ . فهو يتبنى موقف المفكر
أولا ويعرضه في وضوح وتفصيل كما لو كان يتحدث بلسانه حتى يعطيه كل
فرصة للإبانة عن اتجاهاته ، وبذلك يقطع خط الرجعة على أتباع هذا المفكر
أو ذاك الذين كثيرا ما يزعمون أن المعارضين لمثل هذه المذاهب المارقة
- كالماركسية مثلا - إنما يعجزون عن إدراك حقيقتها وسبر أغوارها ، ومن ثم
فإن القصور لا يلحق بها - على حد قوله بقدر ما يعزى إلى عقول الذين لم يفهموها .

ولما كانت جبهة رجال الدين يستكفون من الدخول في دراسة تفصيلية
لأسس الماركسية وتركيب المادية الجدلية والتاريخية خشية منهم أن تلتاث العقول
بها ، فانهم لهذا كثيرا ما يعجزون عن الرد الصحيح على أتباعها لأنهم أصـدروا
أحكامهم عليها قبل الدراسة الدقيقة والمستوعبة . ومن ثم فالتنا سنطرح باستفاضة
قضايا الفكر الماركسي ثم نحاول الرد عليها في دقة واستيعاب كبيرين .

الحضارة الغربية بين الدين والعلم

(أ) إذا كانت الحضارة لا بد لقيامها وإزدهارها من علم وتخصص دقيق في مجال البحث ، يصنع التقدم ويمرّز النجاح في مجال الكشف عن أسرار الطبيعة ، فإن هذا الارتباط العضوي بينهما يدفع بنا إلى التأمل العميق في العلاقة الجدلية بين العلم والحضارة وكيف أنه لا مناص لاحدهما من الآخر . ففي عصور التأخر العلمي مثلا نبحث عن الحضارة المزدهرة فلا نجد ، والعكس صحيح إذ أنه في عصور الركود الحضاري يأخذ العلم في التدهور ويعكف النظار في عصور التأخر على اجتراء العلم القديم وكتابة التأليف الجامعة والعزوف عن الابتكار والإبداع في كل مجال ، وهذا ما حدث بالنسبة لحضارة اليونان القديمة في عهد ركودها وفي الحضارة الإسلامية منذ بداية القرن السابع الهجري إلى ما بعده .

ولا يستطيع أحد أن ينكر دور الدين وإرتباطه العضوي بكل من العلم والحضارة في القرون الوسطى المسيحية وفي عصر الازدهار الإسلامي الأول . والأمر الذي نلاحظه على الصلة بين العلم والدين والحضارة أنها كانت وثيقة إلى حد كبير في القرون الوسطى المسيحية بحيث أن الحياة العامة في أوروبا المسيحية كان يشوبها طابع ديني خالص هو أقرب إلى الجود والتعجر وإصطراع المذاهب منه إلى الاستقرار والأمن والسلام وذلك كنتيجة لحركات الاضطهاد المسيحي في التعصب والتي انتشبت معها المسيحية إلى فرق يسم بعضها البعض بالهرطقة والروق عن الدين أو غل أصحابها كما حدث بين المنادين بالتعميد الجديد وبين الكاثوليكية في أوروبا ، وكذلك بينها وبين البروتستانت ، وادعاء كل كنيسة بأنها هي التي تعبر عن الآراء المسيحية الحققة ، ولم تنع المسيحية درس التسامع الديني الذي غرسه الإسلام في منابر الجديدة في الاندلس وصقلية وعلى تخوم الشام

وصولا إلى أواسط أوروبا بعد غزو العثمانيين لها حيث كان من نتائجه أن فضل بعض المسيحيين في وسط أوروبا الدخول في الإسلام على الاستمرار في اعتناق المسيحية (١) وهذا دليل على أن الإسلام بمبادئه السمحة هو أقرب الأديان إلى الفطرة ، ومن ثم إلى العلم ؛ فلم يكن الدين إذن في مثل هذه القرون يشكل عائقا حضاريا بالنسبة للعلم بل كان حافزا للإنسان المسلم على المضي قدما في الكشف عن مضامين الوجود وأسراره ، ولا نجد كتابا سماريا بوجه النظر إلى الفكر وإلى العلم وإلى احترام العلماء واعتبارهم ورثة الأنبياء مثل القرآن ، وقد جمع الغزالي (٢) في إحيائه معظم الآيات والأحاديث التي ترفع من شأن العلم والعلماء وتفضلهم على الإنسانية وكيف أن الإسلام هو الدين السماوي الوحيد الذي يجعل طلب العلم فريضة على كل مسلم .

هذا كله حدث في بلاد الإسلام ، فإذا وجهنا الأنظار إلى الغرب المسيحي فإننا نجد حصيلة القرون الوسطى متمثلة في محاكم التفتيش وديوان الفهرست وصكوك الغفران وقتل الأبرياء واضطهاد العلماء والمبرزين في كل مجال من مجالات الفلسفة والعلم ، وحتى أصحاب الآراء التفسيرية المتحررة في مجال الدين يهدم حينما استقر بهم المقام في الأندلس المفقود يعمدون إلى إهدار القيم الإسلامية بل وهدمها ، ويدفعون الناس إلى الارتداد بالقوة عن الإسلام وضرب أعناقهم إن رفضوا إلصاق الصليب في وجوههم واعتبارهم حيوانات داجنة عن طريق القهر والإذلال على يد حكام عتاة من أمثال فردناند وإيزابلا ، ويستصرخ للسلون ياخوانهم في الدين وبالعالم كله فيقابلون بهمت حزين ، وفي نفس الوقت كان

(1) Thomas Arnold Preach of Islam

(٢) راجع إحياء علوم الدين للغزالي - جزء أول - كتاب العلم من ص ٤ - ٨٩ - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة .

البابا يحيى المزمورات لمنح العشائين ومصر من إغاثة هؤلاء الضحايا الذين أريقته
دماؤهم على مسمع ومرأى من العالم كله باسم المسيحية إمعانا في قتل الأبرياء
ووأد أرواح الإسلام حتى انتشرت المراثى في الأندلس ونفسها وبين سكانها
المرتدين غصباً عن الإسلام، وغنى الغناء فيها الحزن القاتم والسواد الآليم والكتابة
الموحشة أسماً على صنيع الإسلام ومجده وحضارته دون بديل حضارى أو علمى
أو دينى مكافئ في ذلك العصر .

ولكن العلم العربى كان له أثره الإيجابى الكبير في إيقاظ نفوس هذه النفسة
الباغية ودفعها إلى التحرر من ربة تعاليم اللاهوت الجامد والعمل على استخدام
العقل فى حل مشكلات الحياة والمجتمع بل والدين أيضاً .

وقد بدأ هذا المنهج العقلى الجديد يثبت أقدامه فى أوروبا فى عصر النهضة
كنتيجة أساسية من نتائج انتشار العلم العربى فى الغرب المسيحى ، ومع هذا فإن
العلماء والفلاسفة فى القسرين السادس عشر والسابع عشر كانوا لا يزالون
على حذر من سطوة رجال الدين ولا سيما فى القارة الأوروبية، ويقتل على ذلك
ما لاحظناه من عناصر لاهوتية فى الفكر الأوروبى المبكر عند ديكارت وباسكال مثلاً .
ففى مذهب ديكارت يتضح تأثير اللاهوت سواء فى نقطة الانطلاق أو فى بنية المذهب
على السواء ، وكيف أن ديكارت نفسه كان يخشى سطوة علماء الدين فى عصره ،
وهكذا كان بسكال ، بل لقد كان مالبرانش فيلسوفاً دينياً محضاً يعيش فى أحاطة
للاهوت المسيحى بما قدمه من نظرية فى النعمة الإلهية وفى الرؤية فى الله . (١)

وإذا كان اسبنوزا قد اتبع منهجاً لا يتسم بالولاء الدينى أو بالخضوع لسلطة
اللاهوت - رغم ديكرتية - فإن هذا إنما يعزى إلى يهوديته، وكيف أنه حاول أن
يضع علماً لنقد الكتب المقدسة من ناحية الدراسة التاريخية للنصوص وتأويلها

(١) راجع للتأليف : تاريخ الفكر الفلسفى (الفلسفة الحديثة) هـ

وكان اسبنوزا جريئاً ومتحرراً من كل قيد لأنه لم يكن مسيحياً حتى يعمل حساباً لعلماء الدين المسيحي ، ومع ذلك فقد كانت كتبه موضع تحريم من الكنيسة ، وأدرج في سجل المهرست وحكم عليه بالحرقة بسبب كتابه : (مقال في اللاهوت والسياسة) .

ولم تلبث الثورة الفرنسية أن تفجرت بعد عصر من التساؤل ومحاولة الكشف عن فطرة الإنسان الأساسية وتمثل هذا في كتابات فولتير (١) وروسو (٢) وغيرهما من كتاب فرنسا ، أو كانط (٣) في ألمانيا أو هيوم (٤) ومدرسته في إنجلترا . ولقد جاءت الثورة كحصول لهذا التراث الفكري العظيم في أوروبا بحيث كانت المعول الأخير الذي اهتزت معه سائر القيم الدينية ، وكان أن تعرض الثوار الفرنسيون لرصيد الكنيسة ، ولافعالها المخزية في أوروبا من ناحية تدمير قيمها وتنكيس مبادئها وسرقة شعوبها وسحبك المؤمرات حول رعاياها بصورة مخزية تمثلت على الأمل فيما كان يحدث في الولايات الإيطالية المزدهرة من مؤامرات وفتن بسبب تدخل رجال الدين وإثراء الكنيسة في القرون الوسطى وفي بدايات العصر الحديث ، ربما لا يخرج عما يذكره مكيا فيلي (٥) في كتاب « الأمير » من تسجيل لهذه المآسى التي كانت تجري في هذه الولايات ، من تأمر خسيس بين أمرائها بتأثير من الكنيسة تحقيقاً لما آرب رجالها ومصالحهم الدنيوية واختزان لاجود أنواع الانبذة وامتلاكها لحسن أراضى الدولة في فرنسا وهو الجزء الأكثر

-
- (١) فولتير (١٦٩٤ — ١٧٧٨ م)
 - (٢) روسو (١٧١٢ — ١٧٧٨ م)
 - (٣) كانط (١٧٢٤ — ١٨٠٤ م)
 - (٤) هيوم (١٧١١ — ١٧٧٦ م)
 - (٥) مكيا فيلي (١٤٦٩ — ١٥٢٧ م)

خصوصية في هذه البلاد . ولهذا فإن رجال السياسة ، العلم بعد الثورة الفرنسية عملوا على فصل الدين عن الدولة وكذلك عن العلم . وظهرت طائفة المفكرين الاحرار في العالم الغربي الذين يعتقدون أنهم يستطيعون الوصول إلى الإيمان عن طريق النظر العقلي دون الالتزام بالوعى السامى ، أو الطائفة الأخرى التى كانت تبشر بطرح الدين السماوى واستبعاده وعدم الإلتزام به سواء فى الحياة العامة أو الخاصة .

وقد ظهر فيما بعد شعار الخطير والقاتل بأن الدين أفيون الشعوب . فكيف ينقل شبابنا هذا المثل السائد فى أوروبا السكى يطبقه على مطلق الدين وعلى الإسلام بصفة خاصة ، بينما تحمل المسيحية فى أوروبا وصيداً ضخماً من الفساد والإفساد يجعل تطبيق هذا المبدأ صحيحاً عليها بينما يخطئ تماماً كل من يحاول تطبيقه على الإسلام . فإذا كانت المسيحية قد ألحقت أضراراً بالمجتمع الأوروبى الوسيط والحديث فإننا نجد الإسلام على العكس من ذلك ، وقد تضخم رصيده فى الدفاع عن المسلمين وحمايتهم ، فرجال الإسلام هم الذين حموا الوطن الإسلامى من التار والصليبيين ، ولا زلنا نذكر المواقف المشرفة لعلماء الدين الإسلامى ورجالهم وكيف أنهم يهودون بالمال والرجال فى سبيل إحقاق الحق ورفع وراية الإسلام فى كل مكان .

فضلاً عن أن الإسلام يقدر فيما يصمنا به الغرب من خضوع أعينى للحاكم المستبد إذ أن هذا أمر ندى ، وقد لا يصدق إلا فى عصور الظلام والركود الحضارى ، مع هذا فإن الخافدين من علماء الغرب قد نسا أن إطاعة الحاكم أو ولى الأمر إنما تقوم بشروط تحقيقاً للآية الذكرية (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) (١) فلا بد إذا أن تكون الطاعة فى إطار ما أمر الله به أن يتبع من مسائل وأمر ، فلا طاعة لحاكم فى معصية الله ولا خضوع لولى أمر أو

حرام بل إن الحاكم الذى لا يطبق الشريعة يجب عزله أو محاكته أو معارضته حتى يثوب إلى الرشده .

وتحقيقاً لاستقرار الامور والتزام الرعية بالشريعة في مجتمع إسلامى ، أوجب النظر من أهل الإسلام شروطاً ينبغي أن يتصف بها الحاكم المسلم ومنها : اكتمال العلم والتقوى والورع والصدق والإخلاص . . الخ ونجد توصيفاً كاملاً للحاكم في كتب علماء السياسة المسلمين من أمثال الفارابى والماوردى .

(ب) وإذا مضينا مع التاريخ في مساره إلى القرن التاسع عشر فإننا نلاحظ انفتاح عصر جديد يمزج بالانزعاجات اللادينية وبمجموح شديد نحو الإسلام . . . ويظهر دعاة الفكر المادى (١) من أمثال (فيورباخ) وغيره ، ويرى هؤلاء أن الدين هو محض اختلاق وهم كبير ، ابتدعه الرؤساء المسيطرون على الناس لإحكام قبضتهم عليهم وتسيير العامة بالطريقة التى يرونها لتحقيق مصالحهم ، لا سيما بعد أن ظهرت خطورة حركة تحرير العبيد في العالم .

فهؤلاء الماديون يرون إذن أن البديل الإنسانى للرق المادى هو ازدياد قبضة الدين على الناس حتى يعوض القادة والحكام - بالسيطرة الدينية - عما فقدوه عن طريق حركة تحرير العبيد ، وهذا أمر بالغ الخزي والعسار تنضج به مواقفهم الإلحادية التى تدعى لنفسها مكان الصدارة في موكب الحضارة والحريية . فضلاً عن أنه ليس لهم الحق في أن يتكلموا باسم الحرية بعد أن حلوا لواء الإستعمار وهو السند القوى للرأسمالية الغربية .

ومن ثم فإن ظهور الفكر الماركسى لم يكن عبثاً بل جاء في عصر تنخفض عنه

(١) راجع للدولف - الفلسفة ومباحثها - الجزء الخاص بالمادية .

راجع للدولف أيضاً النظم الاشتراكية .

« دارون » و « سبنسر » و « ولا مارك » أى عن نظرية فى النشوء والارتقاء ، يرى أصحابها أن الحياة لا خالق لها وأن هذه الكائنات الحية ما هى إلا آلات تطور بعضها عن طريق البعض نتيجة للكلية وللصدفة البحتة فكان القرن التاسع عشر كان مجالا واسعا لانتشار الفكر المادى وإزدهاره كنتيجة لعوامل كثيرة منها : الكشوف الجغرافية والاستعمار وقيام الرأسمالية بعد ثلاثى نظام الحرفيين وإستيعاب أوروبا للعلم والحضارة الإسلامية . كل هذا أخذ يتفاعل لكى يصب — بعد فترة طويلة من — الكلاسيكية والرومانسية — فى القرن التاسع عشر أى إبان الثورة الصناعية الكبرى وعصر اكتشاف البخار حيث تضخم تأثير المادة وأصبحت هى الإله المسيطر على عقول الناس بعد إزدياد سرعة المواصلات وتقريبها بين القارات ، وكان لهذا كله أثره فى تنكيس القيم الدينية وإعلاء شأن المادة (١) .

ويلاحظ أن المادية قد بدأت مسيرتها فى أوروبا - ولاسيما فى فرنسا - فى أواخر القرن الثامن عشر ، ووصلت إلى ذروتها حينما انتشرت الثورة الفرنسية وحطمت البورجوازية كل صور الإقطاع ، وأطاحت بالمثالية الدينية وأحلت مكانها الرأسمالية للتحركة . وكان من أهم دعاة المادية فى أوروبا - وفى فرنسا بصفة خاصة - فى خضم هذا الصراع الايديولوجى - جوليان لامترى ، وديدرو ، الذى كان أول من استخدم المجلد بالمعنى الميجل قبل هيجل .

وعلى أية حال فقد كان هؤلاء الماديون أعداء الإقطاعيين والدين والضرورة التى آلت إليها المسيحية فى أوروبا . والمثالية بكل صورها بوجه عام ، فقد ساهم هؤلاء المفكرون فى تطور الفلسفة للمادية بقولهم بمبدى وحدة المادة والحركة ، فالمادة فى نظرم

(١) راجع للؤلأف : العظم الاشتراكية .

هى كل شىء يؤثر على أعضاء الجسم فى الإنسان، وأما الحركة فإنها ترجع إلى المادة نفسها كمصدر لها وليس إلى إله خالق أو محرك أول يكون مصدراً لها ، فلا تتم حركة المادة إلا بحسب قوانين الطبيعة البسيطة الثابتة التى لا يستطيع الإنسان تغييرها أو إيقافها . ومن ثم فإن عملية المعرفة عند الماديين إنما تتمثل فى انعكاس موضوعات العالم الخارجى المحسوسة على الذهن ، وهذا الانعكاس يولد لإحساس الذى هو الأساس الوطيد للمعرفة ، وقد كانت وجهة النظر هذه هى السائدة فى ذلك العصر فى المدرسة الانجائزية عند لوك وهيوم وحق عند باركلى حينما تقولت عنده الأشياء المحسوسة إلى أفكار ... وأما كانط فقد تكلم عن الانطباعات الحسية الآتية من الخارج التى تكون مصدراً لمعارفنا حينما تكسوها ذاتنا العارفة بصورتى الحسائية ، وهما صورتا الزمان والمكان . ويلاحظ من ناحية أخرى أن الفلاسفة والمفكرين فى هذا العصر سواء كانوا ماديين أو غير ماديين ، كانوا يتخذون موقفاً معيناً من الكنيسة لقولها بخلق العالم وسخود الروح ، بل لقد ذهب البعض منهم مثل فيوردباخ ، وغيره إلى القول بأن الدين هو آلة لاستعباد الشعوب وروحياً عن طريق استغلال رجال الدين لجهل الشعوب وخوفها من القوى الطبيعية المجهولة ، ولا يمكن القضاء فى نظرهم على حق الاستعباد إلا بالتربية وتقديم العلم ؛ هذا عند الماديين الحسيين الذين ينكرون الدين ويقفون موقف العداء الصريح من الكنيسة ومن كل ما هو روحى ويعتقدون بذلك أنهم يكونون قد حلوا مشكلة الثنائية الفلسفية التى هى المشكلة الأساسية فى الفكر الفلسفى منذ نشأة الفلسفة إلى يومنا هذا . وفى نظرى كما سنرى - بعد استعراضنا للفكر الماركسى - أن أى محاولة لتجاهل - الثنائية - سواء كانت واقعية أم فلسفية مؤقتة أم أزلية أو أبدية إنما هو أسلوب غير مشروع للهروب من المشكلة واصطناع حلول متعسفة كتلك التى يقدمها الماديون وعلى رأسهم ماركس وأتباعه .

على أن هؤلاء الذين يتبنون المادية ويتعصبون لقضاياها ، قد يكونون أبعد عن التناقض والخيرة من الذين يحاولون الجمع بين المثالية ، والمادية ثم ينشلون في تقرير هذا الجمع ، بينها فيقعون في تناقضات مع أنفسهم تهتز معها مذاهبهم ، وتكاد قتهاوى من تخاذل بنائها الفلسفي ، ومن هؤلاء كانط فبعد أن اتخذ مساره الفلسفي في كتابه نقد العقل الخالص بحيث التزم فيه بنوع من الترفيق بين مادية أدخل عليها نوعاً من التغير والتنظيم تحت صورتى المكان والزمان - ومثالية ذاتية مبدؤها في الصيغ التي يضيفها إلى التأثيرات الحسية الآتية من الخارج والتي لا تشكل في حقيقة أمرها موضوعات خارجية متكاملة ذات أشكال مميزة واضحة المعالم - نجده بعد هذا يتلفت فيبحث عن البعد المثالي في فلسفته ، وعن مصدره المتعالى ، ولما يعجز عن إدراكه بحيث لا يجد مبدءاً له نراه يكتب في الصيغ الذاتية التي يضيفها الفكر للتأثيرات الحسية التي أشرفنا إليها ، فكأن الذهن العارف لا يعرف حقيقة بقدر ما يعتبر - مشيداً متدخلاً في بناء موضوعات المعرفة التي يضيفها وقيمها ويقدمها مع التأثيرات الحسية في إقامة الموضوع . وهكذا يقوم الموضوع كما هو بعد إسهام الصيغ الذاتية بدون تأثير أو عليّة أية جواهر روحية آتية من الخارج من أى عالم أو مصدر حوسى متعالى على التجربة إذ أن هذا الأسلوب في نظر كانط يعتبر أسلوباً للهروب . لم يبق إذن أمام كانط سوى أن يلجأ إلى حيلة مذهبة يضعها على النحو التالي وإن حاس استحال عليه تبريره باسم النظر في نقد العقل الخالص . سيكون مبرراً للاعتراف به بلسم العمل في نقد العقل العملى . . وبقصد بذلك المسلمات الدينية والإيمان بوجود خالق لهذا العالم ، الأمر الذي رفضته المادية تماماً وحصرص كانط على قبوله لكى يعمّظ على نفسه مسيحيتها وهو المسيحي المؤمن . ولكن منهج العقل العملى الذى قبل كانط الدين بسماه كان أسوأ من منهج الماديين الذين كانوا على الأقل منطقيين مع أنفسهم بإنكارهم منذ البداية للدين وحقائقه . بينما لم يستطع كانط أن يبرهن نظرياً على صحة الدين وقضاياها ، فأصبحت قضايا عالم

الروح معلقة لا تبرير لها عنده .

وهكذا نجد أن روح العصر كانت تؤذن بالشك في الدين وتعليق قضاياها ووضعها وضماً غير لائق بها سواء عند الماديين أو عند الموفقين بين المادية والمثالية .

ويبدو أن هذا العصر الذي كانت محصلته ظهور مفكر مثل فيورباخ أستاذ ماركس، كان قد أحكم قبضته على العقل الإنساني بطريقة لم يستطع الفكاك منها ، ولم يكن للعالم الإسلامى في ذلك الوقت شأن كبير أو أى تأثير في مجريات الأمور العالمية ، إذ كنا لا نزال نغط في شخير عصر الظلام أو نتعثر في يقظتنا تحت ضربات المستعمر ، ومع هذا فإن بعض المستبشرين من رجال الفكر الإسلامى المعاصرين أمثال جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده قد أسهبوا في الرد على غلواء المادية وضراوة الفكر المادى على وجه العموم .

وحق دعاء الفكر المثالى للذين ظهروا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، وعلى رأسهم هيجل نجد أنهم قد استغلوا أسوء إستغلال من الماديين الذين تلقفوا مذاهبهم لكى يعطوها طابعاً مادياً واضعين في أذهانهم أن هيجل نفسه لم يتكلم عن إله خالق في مؤلفاته بل اكتفى بالإشارة إلى « المطلق » وأثره ومساره في الوجود وفي التاريخ سرام كان هذا المسار موضوعاً أم ذاتياً ، ولم يطابق بين فكرته عن المطلق وبين الإله الخالق . وكذلك استطاع أصحاب مذهب التطهرو المنكرين لفكرة الخلق من أمثال لامارك ودارون وسبنسر أن يمكنوا آرائهم التى كان يؤمن بها معظم المثقفين حين ذاك ، وظهر أيضاً وأوجست كومت ، صاحب الوضعية الذى يرى أن الإنسانية مرت بثلاث حالات هى : المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية وثالثها المرحلة الوضعية التى تعجب الدين ، وهو يقصد

من هذا التقسيم الإشارة إلى إنتهاء المرحلة اللاهوتية إذ أنها كانت تتألف من « الفيتيشية » ثم دين تهديد الآلهة وأخيراً مرحلة وحدة الإله أى دين الإله الواحد مثل اليهودية أو الإسلام. ولإذن فإن أوجست كونت كان يرى أنه مع بداية المرحلة الوضعية ينبغي أن يكف الناس عن التدين والتعلق بالدين أى التسليم بعدم وجود إله ثم يمتصون في حياتهم غير معترفين بالدين ، إذ أنه إنما يرجع بكل صوره - في نظرهم - إلى مرحلة سابقة تاريخياً على ظهور الفلسفة والعلم .

والغريب في الأمر أن أوجست كونت حينما أحب فتاة وأخلص لها أخذت تتمثل له في صورة الإله فأقام لها كنيسة في بيته وجعلها المعبود الأعظم وجعل من نفسه عابدها وkahنها الذى يقوم لعبادتها وإقامة المراسم الدينية أمام هيكلها ، فكيف يمكن إذن التسليم بموقفه هذا ، وقبول وجود إله آخر ودين آخر في المرحلة الوضعية التى قرر أوجست كونت أنه يظهرها تحتفى جميع صور الدين تماماً ؟

إميل دوركايم وموقفه من الدين :

بعد إميل دوركايم وأنداء للدراسة الاجتماعية المعاصرة بعد أوجست كونت وقد لا يعد أول منشئ لعلم الاجتماع من الناحية العالمية ذلك لأن بهوثاً غزيرة قد صدرت حول هذا الموضوع وأرجعت نشأة علم الاجتماع إلى ابن خلدون صاحب «المقدمة» الشهيرة فيما أسماه «بعلم العمران» ، والفرق بينهما كما يقول المتعصبون لمذهب إميل دوركايم أنه قد أقام مذهبه على أساس منهج ميداني رتب فيه مواصفات بحث الحالة والاشتيان واللمح الاجتماعي مستخدماً فى ذلك الطرق الإحصائية المختلفة إلى آخر ما تضمنه كتاب قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، ولكنه قد جعل الطريقة التاريخية المقارنة أيضاً كطريقة معتمدة فى البحث الاجتماعي فالتاريخ عند دوركايم يعتبر أيضاً معيلاً لعلم الاجتماع بالنسبة للشعوب والمجتمعات البائدة ، أما بالنسبة للمجتمعات المعاصرة اتى تعييش بين ظرائفها ، فقد رتب

لها المناهج التي أشرنا إليها في مقدمة الحديث عنه؛ وعلى هذا فإن ابن خلدون لا يختلف كثيراً عن دوركايم إذ أنه يستخدم مثله الطريقة التاريخية المقارنة ليستخرج منها القوانين الاجتماعية المنظمة للظواهر عن طريق الاستقراء العلوي، وهو أيضاً أى ابن خلدون يطبق القوانين المشتقة من واقع المجتمع على المجتمعات الإنسانية كلها. ومن ثم فإن هذه القوانين تقسم بالصفة الموضوعية كما يطالب دوركايم فليس الفرق بعيد إذ أن بين كل منهما في تناول قضايا المجتمع وظواهره، وعلى الأقل من الناحية التاريخية. على أننا لا يجب أن ننكر الجهود التي بذلها دوركايم ومدرسته لتنمية وتطوير الدراسات في هذا الميدان، وكيف أن ازدهار العلوم الإنسانية ونضوجها إبان القرن التاسع عشر والقرن العشرين إنما يرجع إلى دوركايم من حيث انفتاحه على ميادين شتى وأقسام متعددة للبحث والنظر الاجتماعي.

والذي يهمنا في هذا الأمر أيضاً هو موقف دوركايم من الدين وقضاياها. فعلى الرغم من أنه يرى أن الدين هو المحرك الأساسي في الحياة الاجتماعية، إلا أنه انطلاقاً مع موقفه الحسي الراض للروح ولوضعها الأنطولوجي وقيمها العميقة نجده لا ينظر إلى الدين إلا من خلال تأثير صبغته الاجتماعية على البشر، أى من ناحية تأثير الشعوب والمجتمعات بالطقوس الدينية والشعائر الحسية والمراسم التي تمارس أثناء الصلاة، وفي استقبال المولود وفي الطقوس الجنائزية وأثناء الحرب وحالات الصيد والتمنع والزواج وغيرها. فلا يبحث دوركايم مثلاً في صحة هذه الأديان الوثنية حتى ولو كانت سماوية فإنها لا تثير إهتماماً كبيراً لديه إلا من حيث التزام الأفراد والجماعات بها وتأثير ممارستها عليهم بحيث تكون لها الغلبة والسيطرة في سائر شؤونهم الحيوية المدوسة. ويشرح دوركايم موقفه هذا في كتابه المعروف المسمى «بالصور الأولية للحياة الدينية» حيث يتكلم عن الصور

الأولية للحياة الدينية ابتداء من الدين البدائي الطوطمي الذي كشف عنه دور كايم من كتابات الرحالة الذين نقلوا إلينا الكثير من عادات وتقاليد وأديان الشعوب البدائية في القرن التاسع عشر بصفة خاصة ، ولا يتم دور كايم بمشكلة وجود إله خالق للطبيعة بقدر اهتمامه بتأثير المعتقدات الدينية على الممارسين لها من الناحية الاجتماعية ، وهو الموجه الأساسي للحياة الاجتماعية .

فإذا كان دور كايم قد أدلى بدلوه بعد فيورباخ — معاصراً لكونت ودارون ومبسنر ولامارك إبان القرن التاسع عشر — فهو لم يذهب بعيداً عن اتجاههم الذي يفرغ الدين من محتواه الميتافيزيقي العقائدي ويحيله إلى مجرد شعار وطقوس إستلزامتها ضرورات الحياة الاجتماعية ، ومن ثم فهم لا يعترفون بوجود إله واحد خالق ، أو حياة أخرى بعد الموت أو بعث أو حشر أو نشور أو حساب أو جنة أو نار فتلك أمور تعد في نظرهم من الأوهام الاجتماعية التي يدعيها الحكام ورجال الدين للسيطرة على شعوبهم .

ويأتي نيتشه فيؤكد هذه المعاني كلها ويعلن (موت الإله) في صورة قدرة وغير لائقة ، تعالى سبحانه عن أن يمس به ضرر أو يلحق به فناء ، ولكن نيتشه يعد نقطة التجمع لإعصار دافق عميق يعصف بكل القسم الدينية والروحية ولا يرى فيها سوى انعكاسات مادية لانفعالات الناس وتطبيقاً لانتهازية الحكام ، فالدين عند نيتشه هو مجموعة طقوس يتمسك بها العامة والضعفاء من الناس ، وهم العبيد لكي يحيطوا بها السيد الممتاز إرهاباً له حتى يحصلوا منه على بعض ما يتوهمون من حقوق بينما كلة السيد الممتاز هي القانون الأعلى وهي الأمر المطلق في نظر نيتشه ، فالدين في نظره ليس سوى ضحية غير مشروعة للعبيد في مواجهة الممتازين من البشر .

وكانت الماركسية كما ذكرنا من أهم عوامل الهدم للدين فهو أفيون الشعوب حتى نظرها على ما ذكرنا .

والغريب في الأمر أن المذاهب الروحية التي تصدت للدفاع عن الموقف الديني الروحي عند إميل برترو ، و « برجسون » ، لم تستطع أن تقدم دفاعاً حاسماً عن الدين بمضامينه الروحية العميقة ، وكذلك لم يكن في مقدورها أن تحدد معالم الشخصية الإلهية وأن ترسم الصورة المثلى لإله خالق مسيطر بل اكتفى برجسون مثلاً بكلامه عن الوثنية الحيوية والتطور الخلاق دون وضع النقط على الحروف فيما يخص بتحديد وجود الإله كما تصرره الأديان السماوية ، وهذا نوع من الروحية الضعيفة التي يستخدمها أصحابها للدفاع عن الميتافيزيقا في مواجهة المذاهب المادية المهاجمة للروح وقضايها .

وإذا كان الماديون قد أغفلوا فكرة وجود إله وهاجموا الدين على وجه العموم فإن هؤلاء الروحيين المعاصرين الذين قد ترسموا خطى هيجل في فكرته عن المطلق بدون تحديد واضح المعالم للشخصية الإلهية وكأننا بصدد إله «نبت» في الطبيعة، أي في الوجود بهامة يعيد إلى الأذهان فكرة الوجود عند بارمينيدس أو عند اسبنوزا مثلاً . وبعد أصحاب الموقف الثالث بصدد الدين ومسلاته وقد امتجدوا تناول قضايا الإيمان على مستوى اليقين لعقل الخالص هؤلاء هم النفعيون والبراجسيون الذين ربطوا بين الحق والمنفعة وبين الخير والمنفعة ، فكل ما هو نافع وعلى اعتبار حقيقياً بل يعتبر خيراً في نفس الوقت ، فمقياس الحقيقة إذن هو النفع في مجال العمل ، فإذا كان الدين نافعاً في مجال العمل ، فهو حقيقي والعكس غير صحيح . وقد ينبجح دعاة الإسلام في تبرير وجوده عن طريق النظرة البرجاسية ، ولكن هذا التبرير لا يمكن أن يقبله الإسلام الحق إذ أن المسلم ينبغي أن يؤمن بأصول الدين وقواعده أولاً إيماناً ميتافيزيقياً كاملاً ثم عليه أن يشرع بعد ذلك

بالنظر في الثمرات التي يجنيها من وراء هذا الدين وأصوله وإلا اهتزت القيم الدينية وأصبحنا نقيس كل أمر ديني حتى وجود الله عز وجل عن طريق المنفعة العملية وهذا ما يمجج الذوق الديني العام وتآباه الشريعة الإسلامية .

يبقى إذن فريق من علماء النفس وهم أتباع فرويد الذين يعتبر موقفهم أشد ضراوة وأكثر عداوة لظاهرة التدين بصفة عامة، فهم يعتبرون أن الشعور الديني هو تنفيس عن الليدو أى أن الحياة الدينية والتزمت الديني بصفة خاصة إنما يعد مظهرًا للجنس ونشاطه ، وهذا هو أبعد ما يكون عن الدين الذي يحدد ممارسة الفريضة الجنسية في صورة الزواج . و يقيم من الشرائع ما يرسم به معالم الحياة الاجتماعية القائمة على الأسرة بكل صورها ومتطلباتها من زواج وطلاق وموارث وحلال وحرام وقد أفاضت كتب الفقه في الكلام عن هذه التواحي .
إضافة كبيرة .

الأسر الذي لا شك فيه أن هذه المذاهب التي أشرنا إليها إنما ترسم إطاراً واضح المعالم يتشكل فيه موزن معادى للدين بوجه عام ، بدأ منذ عصر النهضة وتكونت به الحضارة الغربية حتى تفجر على صورة إعصار هادر مدمر عند اندلاع الثورة الفرنسية أصوله الجذرية ولقد اشتد هذا التيار الإلحادي كما نرى بعد عصر البخار والاستعمار والكشوف الجديدة حيث كشف الأثنو جرافيون والأنثروبولوجيون عن شعوب بدائية غريبة لها أديان وثنية تفوق الأديان الكبرى المروفة عدداً وطقوساً ، وقد كان هذا الموقف المعادى للدين ذا أثر كبير على تيارات الحياة الفكرية والعلمية والثقافية في أقر التاسع عشر الأمر الذي دعا العلماء وأصحاب المنهج الجديد إلى الوقوف وقفة حاسمة في مواجهة الدين ومحاولة الفصل بينه وبين السلم ، بل رفض كل أنواع الميتافيزيقا التي لا يمكن أن يقوم دين ما في وسط أو

مجتمع ينكرها أو يبطل وجودها وذلك مهما قيل عن جدية المحاربة التي قام بها
كانط لأصل الدين ومسلّماته عن العقل النظري وقضاياه .

ولقد تمخض هذا الموقف المهادى للدين عن موجات عارمة من الإلحاد الدينى
واكبت مسيرة الحضارة الغربية فى انتقالها منذ القرن التاسع عشر عن طريق
البحوث العلمية ، والترجمة ووسائل الإعلام والمواصلات السريعة بين بقاع العالم .
ويحتج أصحاب هذه المواقف الإلحادية والعنصرية أيضاً بأن الإسلام لم
يستطع مجاراة العلم والتكنولوجيا فى القرن العشرين ، ولهذا فهو فى نظرهم دين غير
صالح لهذا العصر .

ولسنا هنا بصدد مناقشة هذه القضية الخطيرة بل سنحاول إلقاء الضوء عليها
فى القسم النقدى من الكتاب بعد استعراض النظام الماركسى ، ماله وما عليه .

ولكننا نستطيع القول فى إيجاز أن هذه الدعوى وغيرها ما هى إلا من قبيل
الدعاوى الكاذبة المضلّة التى أخرجها العنصريون للتمويه على الشعوب والسيطرة
على مقدراتهم وهلل لها كتاب القرن التاسع عشر ومفادها أن المسلمين من عنصر
« سام » ، ولهذا فهم ليست لديهم العقلية الفلسفية التى يستطيعون معها ممارسة العلم
والمنطق والفلسفة .

ولقد أثبت أصحاب علم النفس الاجتماعى كما ذكرنا كذب هذه الدعوى
كما أن المنهج العلمى الحق لا تكتمل خطواته إلا بعد استقراء الوقائع الملموسة
ونحن بدورنا نتساءل عن مدى صحة هذه الوقائع التى يمكن استقراؤها للوصول
إلى مثل هذه النتائج الحاسمة التى انتهوا إليها وقرروا أنه ليس فى استطاعة العقلية
الإسلامية إنتاج العلم والفلسفة ؟ فالعلم إذن برى بما يزعمون ؟

ولكى نكشف القناع عما يعرض على جمهور المسلمين من ألوان الثقافات الغربية

التي توخرها وسائل الإعلام كل يوم عن سوء نية أو حسن نية ، عن قصد أو غير قصد، وما يبرأ بأبصارنا ويزهمل أنظارهم من ألوان الغزو الفكري الغربي الذي يعد في نظر هذا الجيل علامة على التقدم والسمو في مجال الثقافة والعلم والمعرفة . - ينبغي أن نعرض لبعض نماذج من هذه التيارات الفكرية الغربية التي لازالت تنحكم في ثقافة الغرب وعقلية رجاله ثم نعرض للوقوف النقدي العالمي والإسلامي بصدها ، وسنحاول بقدر الإمكان أن نرسم خطى باحث ممتاز كأبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية في منهج استعراض كل منها للفرق العنيفة توطئة للرد عليها . وقد اختلف في هذا مع فريق من الباحثين الذين يرون أن تحجب هذه المذاهب عن أنظار العامة والخاصة على السواء ، وعن تناول الشباب بصفة خاصة وهم في هذا إجماع يسلكون أسلوب النعامة ، إذ أن وسائل الإعلام الغربي قد أغرقت أسواقنا ومكاتبنا ووسائل إعلامنا بمئات المؤلفات عن هذه المذاهب الهدامة وعن أصولها وهذورها الأولى وفلسفاتها في جميع أنحاء العالم ، وأقصد هنا واحداً من بينها هو المذهب الماركسي . ولعلنا نتفق إذن على أنه لكي نتعرض بالنقد للمذهب معين يجب أن نفهم أولاً وأن نعرضه كما يعرضه أصحابه ثم نشرع في الرد عليه بصورة متكاملة ، وهذا يعد موقفاً سليماً حتى لا يقال عنا بأننا لا نعرض للمذاهب الهدامة إما خوفاً منها أو عناية لاتهامنا بعدم القدرة على الرد عليها وكلا الأمرين معيب ومن ثم فإنه ينبغي لنا أن نطيل النظر والتأمل في حقيقة الماركسية ومقدماتها وتطورها ونظامها المادي حتى نتكفف لنا حقيقتها وأخطاؤها المحدقة بمجتمع يروج بخيرة المؤمنين .

القسم الثاني

الماركسية

القسم الثاني

مقدمة عامة في : —

تطور الفكر الاشتراكي

يعالج القسم الثاني من هذا البحث الماركسية وأصولها التاريخية ولما كان الفكر الماركسي يمثل إتجاها هاما في الحركة والفكر الاشتراكي بعامة، لهذا كان من الضروري أن تقدم لهذا الموضوع بتوطئة موجزة عن الإطار العام للفكر الاشتراكي وتطوره . فما هي إذن الاشتراكية وما معناها وما هو مسار الفكر الاشتراكي منذ نشأته إلى ما بعد الماركسية وقد حركة المراجعين ؟ (١) .

ولكي يمكن لنا استيعاب الموضوع وتناوله بطريقة شاملة نقسم الدراسة إلى ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى :

وهي مرحلة الآراء التمييزية والحركات الاشتراكية وهي مرحلة تبدأ من التاريخ القديم إلى القرن التاسع عشر .

المرحلة الثانية :

وهي تبدأ من بدايات القرن التاسع عشر إلى منتصفه وهي مرحلة بداية الصياغة المذهبية للأفكار والنظم الاشتراكية .

المرحلة الثالثة :

وهي مرحلة الصياغة الكاملة للمذاهب الاشتراكية وهذه المرحلة تمتد من منتصف القرن التاسع عشر — أي منذ ظهور الماركسية إلى عصرنا .

(١) راجع المؤلف كتاب النظم الاشتراكية الطبعة الثانية من ص ٢٤٣ إلى

ولما كانت هذه المراحل تتداخل تاريخيا لهذا فقد أثرنا تناولها بطريقة مجملة
مترابطة :

ونحن نجد أنه في المرحلة الأولى ظهرت الرسائل السماوية الثلاث - ومن
بينها الإسلام - ويذكر المؤرخون اليهود أن العمود قد أشارت إلى جماعة تسمى
بالجماعة (الاسينية) وهذه الجماعة كانت تعيش في الشمال الشرقي لشبه جزيرة سيناء -
وكانت تحيا حياة مساواة كاملة تتفق فيها جميع صور الملكية الخاصة - فكان
أفرادها يعملون معا ويشتهون ويوزعون نتيجة عملهم على بعضهم بالتساوي -
وقال المؤرخون اليهود إن هذه الجماعة كانت هي البداية الأولى للنظام الإشتراكي
في العالم . ثم نجد بعد ذلك جماعات دينية أخرى سواء في المسيحية أو في بعض
الاديان الشرقية - قد إلتزمت نظام الرهنة ونظام الاديرة حيث يعيش الرهبان
متعاونين في كل شيء ويعملون معا سواء بسواء - وربما يتبادر إلى الأذهان أن
هذا النظام تطبيق أولى للاشتراكية وكذلك نظام الجماعات التي هاجرت من إنجلترا
إلى أمريكا الشمالية - نتيجة للإضطهاد الديني وهي جماعات (البيوريتانز والكويكرز)
التي استقرت في المستعمرات في أمريكا الشمالية - هذه الجماعات قيل عنها أنها بدايات
للاشتراكية - وكذلك جماعات (الجزويت) التي أنشأت مستعمرة دينية في
باراجوى بين سنة ١٦٠٢ م و ١٧٦٧ م - قيل عنها أيضا إنها جماعات
إشتراكية .

هذه محاولات كثيرة للمؤرخين لإثبات أن الإشتراكية وجدت قبل القرن
التاسع عشر، وقد ظهرت أيضا جماعات في أوروبا في القرن السادس عشر يسمى
أتباعا بالمنادين بالتمديد الجديد . كما ظهرت جماعة أخرى تنزع إلى الإشتراكية
ونادت بمبدأ الأرض لمن يحرثها أو لمن يصلحها - واستولت بالفعل على أراضي
البارونات واستصلحتها ووزعتها لصالح أتباعها . وجاءت ثورة (ماهاوزن)

سنة ١٥٢٥ م بقيادة (توماس منزر) بمثابة أقوى تعبير عن مبادئ هذه الحركة -
ويتمسك المؤرخون الانجليز بأن حركة (وينستائلي) في بدايات القرن
السابع عشر الميلادي حوالى سنة ١٦٤٩ أثناء ثورة (كرومويل) الذي قتل
الملك ، وأنشأ أول جمهورية في التساوينج البريتاني ، كانت أول حركة اشتراكية
حديثة ، وكان وينستائلي وهو من صغار الفلاحين قد استولى على الاراضى التي
تركها الاسراء الإقطاعيون بدون زراعة ووزعها على الفلاحين - وسمى هو
وأتباعه بالعزافين الجدد بالإشارة إلى أصحاب ثورة (منزر) قبل ذلك ، وقد
سماهم (ماكس فيبر) بالشيوعيين لأنهم استهدفوا إحتكار الارض ، وكذلك
وجد في الشرق قبيل ظهور الإسلام أفكاراً وحركات مشابهة . فقد ظهر في
إيران شخص ادعى النبوة يسمى (مزدك) وكان يرى أن سبب شقاء الإنسان
يرجع إلى عاملين : العامل الاول هو المال والعامل الثاني هو النساء . فنادى
بشيوعية المال والنساء . وقيل إن هذا أيضا إرهاب اجتماعي أو لحركات
اشتراكية . ونحن نعلم بالطبع أن هذا الفكر الشيوعي بدأ مع أفلاطون ولا
أريد أن أطرق إلى شيوعية أفلاطون فذلك موضوع بحث آخر ، والمهم أن
نعرف أن أفلاطون لم يكن ينادى بالشيوعية للشعب ولكنه نادى بالشيوعية للحكم
والجند ، وترك الشعب يحيا كما يترامى له ، يعمل ويرزح ويتاجر وينشئ صناعاته
وحرفه كما يريد .

وقد ظهرت في ظل الإسلام حركة خطيرة جدا ، وأريد أن أتكم عنها
بالبساطة لأن بعض الكتاب والمجلات الغربية تشير إليها على أنها أول حركة اشتراكية
في الإسلام وهي ثورة الزنج في جنوب البصرة - هذه الثورة نشأت في أواخر
الثلث الاول من القرن الثالث للهجرة وتزعما رجل عربي يعرف بصاحب الزنج -

ومن جملة أسبابها أن الزوج الذين كانوا أرقاء عد الخلفاء وكبار التجار في الدولة الإسلامية استاءوا من معاملة أسيادهم لهم فمروا إلى أرباض البصرة ومستنقعاتها، وهناك كونوا جيوشا عظيما انضمت إليهم جماعة الخوارج، وهي جماعة معروفة في التاريخ الإسلامي كانت تنقم على كل حاكم إسلامي، وكان صاحب الزنج بالفعل من الأزارقة الخوارج، وأخذ هذا الجيش العرم يتهدد الدولة العباسية مطالبين بالمساواة.

وكان من الممكن أن تنطلي هذه الثورة الاشتراكية على المؤرخين إذا كان الأمر قد وقف عند هذا الحد - فيصدق بذلك الكلام الذي ساقه الغريوث والمستشرقون منهم بصفة خاصة - وهو أن هذه هي أول ثورة إجتماعية في الإسلام. ولكن الثورة انقلبت إلى موجة عارمة من الحقد والغضب حينما طالب هؤلاء الزوج بأن تستباح أموال وأسر ونساء الأشراف من المسلمين - أي آل بيت الرسول الكريم - بل عمدوا إلى استرقاق آل بيت الرسول واستخدامهم في الأعمال الزراعية وغيرها حتى يعوضوا أنفسهم عن مأساتهم بإذلالهم أعلى الرجال منزلة عند العرب وهم آل البيت. وبذلك وضحت للعيان نواياهم الفاسقة وبدأت ثورتهم لم تكن ثورة إجتماعية - بل كانت ثورة حق مكبوت، فقد هاجموا بالفعل بيوت الأشراف من العرب واستباحوا حرمتهم في البصرة، ولكن الخليفة العباسي أرسل إليهم أقوى قائد إسلامي في ذلك العصر - وهو عبد الله بن طاهر، فجاء إليهم بجيش في مائة وخمسين ألف مقاتل وقضى على هذه الفتنة إلى الأبد؛ وبذلك إنتهت هذه الثورة التي عدها الغريوث أول ثورة اشتراكية في الإسلام. هذه كلها حركات واتجاهات ولكنني أسميها مرحلة الأفكار والتيارات البسيطة الممهدة للفكر الاشتراكي.

ولكن الدراسة العلمية لنشأة النظام الاشتراكي توضح لنا كيف أن هذا النظام

لا بد له من ظروف معينة تتطلب حلولاً جذرية أو حتمية أو ما يسمى بضرورة التغيير الثورى للجنتمع وهكذا تظهر المذاهب الإشتراكية وتأخذ طريقها إلى التطبيق .

ومن ثم فإن الفكر الإشتراكي لا يظهر عنوياً كعرف عقلى - ولكنه دائماً يساند الواقع - يدفعه الواقع إلى الأمام ، أو يصحح مساره ، وقد يبدأ الفكر أولاً ثم يأخذ طريقه إلى التطبيق والتغيير فى الأوضاع القائمة . وهذا ما حدث فى بدايات القرن التاسع عشر .

فى هذه الفترة كانت فكرة المساواة التى نادت بها أيضاً الثورة الفرنسية وآراء تعديل أو إصلاح النظام البرلمانى فى إنجلترا قد أخذت طريقها إلى الظهور أيضاً بعد تحرير المستعمرات الأمريكية من الاستعمار البريطانى . وكانت آراء النظرية والمساواة تأخذ طريقها إلى كل مفكر وإلى كل بيت . وفى تلك الفترة أيضاً كانت الرأسمالية قد أخذت تشق طريقها إلى التركز وإلى تجميع أكبر قدر ممكن من الثروة نتيجة لعوامل كثيرة منها الكشف الجغرافى والاستعمار والحركة التجارية والانقلاب الصناعى وهى عوامل أربعة كان لها أثرها المباشر فى قيام الثورة الفرنسية التى كانت إيذاناً بنهاية عصر الإقطاع وبداية عصر الديموقراطية السياسية للشعوب .

ونقول نحن إن ثورة أكتوبر سنة ١٩١٧ فى روسيا كانت إيذاناً بتفجير حركات الصراع الإجتماعى بين الرأسمالية والطبقات المقهورة . فإذا كانت الثورة الفرنسية قد أنهت عصر الإقطاع - فإن الذى استفاد من الإقطاع لم يكن هم العمال والفلاحون بل (البراجوازيون) أى الذين كونوا ثروات من التجارة مع المستعمرات وغيرها واستفادوا من نكسة الإقطاع ومن استئانة الأمراء الإقطاعيين منهم - هذه الطبقة البرجوازية هى التى أقامت النظام الرأسمالى ، ولذلك

هذان (كارل ماركس) يسمى الرأسماليين بالبورجوازيين ، وكلمة بورجوازي في الأصل معناها الوسيط بين الأمير الإقطاعي ورقيق الأرض - سواء كان مهندساً أو مشرفاً زراعياً أو كاتباً في المزرعة فهؤلاء وسطاء لا يعملون بأيديهم ولا يمتلكون ثروات خاصة بهم - ولفظ (البورجوازي) كان يطلق على هؤلاء من قبل ، ولكن هؤلاء (البورجوازيين) أنفسهم حينما أثروا كونوا الطبقة الرأسمالية ، ومن ثم فقد أطلق لفظ (بورجوازي) فيما بعد على الرأسمالي الذي ظهر في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر .

وكذلك يطلق (كارل ماركس) لفظ (البورجوازي) على البورجوازية ، فلوجوده حالياً في ظل النظام الرأسمالي أي طبقة المكتبة والمهندسين والمتعلمين للذين يشتغلون في المصانع والشركات ولا يقومون بأداء العمل فيها مباشرة ولا يمتلكون الثروة إذ أنهم أيضاً وسطاء بين العمال وصاحب رأس المال . ويصف كارل ماركس هذه الطبقة (بالبورجوازية الصغيرة) أو (الحقيرة) ويسمونها (بالطبقة العاطيلية) إذ أنها تتمسك دماء العمال لصالح صاحب رأس المال . وعلى أية حال فقد قامت الرأسمالية المبكرة على سرقة جهود العمال معتبرة العمل كسلعة تخضع لقانون العرض والطلب ، فإذا أفلت آلاف العمال على باب المصنع اختار منهم صاحبه العدد الذي يحتاج إليه بأقل الأجور ، وبذلك تضاعف كل يوم أعداد جديدة إلى جيش العمال العاطلين وقد حدث هذا في إنجلترا بالذات لأنها كانت أسبق الدول في ميدان الانقلاب الصناعي وجاه ، إذ أخذ العمال يهاجرون من الريف حينما تحولت من المزارع إلى مراعى ، إذ وجد الاقتصاديون الإنجليز أن العائد من الزراعة أقل من العائد من تربية الأغنام وجزءاً صغيراً ، وهكذا لم يجد الفلاحون الإنجليز أرضاً للزراعة وحينما أنشئ المصنع الحديث تكاثرت العمال الإنجليز وتسابقوا إلى أبوابه وأخذوا يتقدمون طالبين العمل ل تحت ظروف

سيئة ، إذ لم تكن تمت مساكن تصلح لإقامتهم ، فتسكنوا في أكواخ خشبية في (ليفربول) و (مانشستر) وحول لندن وفي المناطق التي تضم المراكز الصناعية الجديدة — فسات أحراهم الصحية وانتشر بينهم السل نتيجة لسوء التغذية وانخفاض الأجور ، حين ذلك دق نافوس الخطر ، كان لا بد من أذن أن ينبرى فريق من المنكرين الأحرار للدفاع عن هذه الطبقة السكادحة المحرومة من حقوقها ومن هنا بدأ الفكر الاشتراكي مسيرته . ومن ثم فإن الفكر الاشتراكي لم ينشأ كترف عبقلي ، ولكنه نشأ لكي يعالج ظروفاً نجمت عن تطبيق النظام الرأسمالي وظهور آثاره السيئة في أحوال الطبقة السكادحة من الطبقة العاملة . وهذا الفكر في الانتشار في إنجلترا وفي فرنسا في وقت واحد تقريباً ، ولم تكن كلمة الاشتراكية قد عرفت بمدلولها الحالي بعد ، إذ كان استخدامها لأول مرة في إيطاليا سنة ١٨٠٣ للدلالة على نوع من الفن والأدب الذي يصور حياة الجماهير دون أي مدلول أو مغزى سياسي . وفي خلال سنة ١٨٢٧ - استخدم هذا اللفظ في مجلة (لاجلوب) الفرنسية للتدريس بالتدريس بأتباع الكونت (سانت سيمون) زعيم أول مذهب من المذاهب الاشتراكية في فرنسا واستخدم في نفس الوقت تقريباً في إنجلترا لأول مرة للدلالة على الحركة التعاونية التي بدأها (روبرت أوين) في إنجلترا ، وكانت بداية للحركة الاشتراكية التي أنبثقت عنها (الجمعية النائية) والتي أنبثقت عنها فيما بعد حزب العمال الموجود حالياً ،

وهكذا فإننا نلاحظ كيف أن الحركات الاشتراكية والفكر الاشتراكي ظهرت في فرنسا وإنجلترا في وقت متقارب .

ونحن في هذا الصدد لا نريد أن تعرض للفكر (الطوباني) الذي سبق هذا الفكر لأن هذا الفكر موجود في كل زمان ومكان — وقد وجد عند المسلمين في

صورة المدينة الفاضلة للفارابي وعند (أفلاطون) قبل ذلك في الجمهورية - ثم وجد عند (كيبانيللا) في إيطاليا في عصر النهضة ، وهذه جميعها أفكار خيالية وامت هؤلاء المفكرين الخياليين وهم في أبراجهم العاجية دون أن يستقوها من تجارب واقعية ولذا فقد جاءت هذه الأفكار غير متفقة مع الواقع أو العصر الذي ينتمون إليه .

وعلی أية حال فإن الفكر الاشتراکی قد بدأ في فرنسا مع (سان سيمون) الذي كان من رجال الصناعة الفرنسية إذ هالته حالة الفقر في فرنسا وتردى العمال في ظروف مريعة ، فتعجب كيف يمكن أن يرضى الأغنياء عن هذا الوضع ، وقال إنه يكفي أن يوجه أنظار الأغنياء إلى حال هؤلاء الفقراء حتى يتقدموا من تلقاء أنفسهم لعلاج الفاقة السائدة بين الغالية العظمى من الطبقة العاملة ، ولكن الأغنياء أصموا آذانهم عن نداماتهم المتكررة . وكان (سان سيمون) يرى أن الاشتراكية القائمة على التشريع الملزم تثير الحقد والكراهية بين الطوائف بينما كان هو يسعى إلى المجتمع بدافع من المحبة والتعاطف ، ولهذا كان يريد أن تقوم الدعوة على أساس من الخير والإحسان . ومن ثم فقد سميت إشتراکيته (بالإشتراکية الإنسانية) أو (إشتراکية الخير) وقد نسي (سان سيمون) أن الإنسان قد جبل على الأنانية والطمع منذ نعومة أظفاره ، فالطأنسل لديه ما يسميه علماء النفس (بالإيجورسنتريزم) أو (مركزية الذات) أي أنه يعتقد أن كل شيء في هذا العالم ملك خالص ، وليس الإنسان البالغ سوى طفل كبير يحاول جاهداً أن يستر هذه الأنانية وراء حجب من النفاق والمداراة ، بينما واقعه يكشف عن رغبته الدفينة في أن يصير هذا العالم وكل ما يشتهيه ملكا خاصا له وحده ، ولكنه يتعلم من خلال تجاربه مع الغير أن تمت آخرين يريدون الحصول على منافع لهم فيرى أنه من الأصالح له أن يتنهم معهم على ألا يجرر على

مصالحهم ولا يجوزون هم على مصالحه، ويأتى هذا نتيجة لتجربة الإنسان وممارسته الحيوية المتكررة .

لقد نسي (سان سيمون) أن الإنسان أناثى بالطبع وقال لنا بأن الزراعة - فيما يظهر - لن تفيد شيئاً في تقدم المجتمع وأن الذى سيؤدى إلى رفاهية المجتمع هى المشاريع التكنولوجية الكبرى في مجال الصناعة والمهندسة ، ومن ثم فإن المستقبل سيكون في يد رجال الصناعة ، ولهذا لم يحاول أن يهاجم رجال الصناعة الأغنياء بل تركهم وشأنهم ما دام يرى أن هؤلاء الذين بيدهم مفتاح الرفاهية في مستقبل الأمة الفرنسية . وقسم (سان سيمون) الناس إلى طائفتين : فريق العاملين وفريق الخاملين ، وفريق العاملين : وهم رجال الصناعة والعمال والفلاحين ورجال الفكر والفنانون . واستبعد من هؤلاء رجال الدين والنبلاء والعاطلين بالوراثة (١) - وهم الأثرياء عن طريق الميراث - وهؤلاء هم الخاملون . ونادى (سان سيمون) بالألا يعطى هؤلاء شيء في المجتمع - ومع ذلك لم يمس (سان سيمون) فكرة الملكية وفكرة الوراثة . وجاء تلامذته فيما بعد ومنهم (فيدال) و (بيكور) وغيرهما فقالوا بأنه كان من الواجب على أستاذهم (سان سيمون) منطقياً أن يتحدى إلغاء الوراثة لأن الوراثة كسب بدون عمل - والاشتراكية تقوم على مبدأين أساسيين: عدم استغلال الإنسان لأخيه الإنسان وهذا هو المبدأ الأول . أما المبدأ الثاني فهو استبعاد جميع صور الكسب بدون عمل ، ولما كانت الوراثة كسباً بدون عمل فإنه ينبغي استبعادها .

وإذن (سان سيمون) لم يحاول أن يمس جوهر الملكية ، والتمفرقة بين أى نظام لإشراكى وأى نظام رأسمالى أو شبه رأسمالى إنما تقوم على أساس معرفه من

١ - انظر القسم الثالث من هذا الكتاب حيث نعرض الموقف الإسلامى المعارض لإلغاء نظام الوراثة .

بملك أدوات الإنتاج .

فشكل الملكية إذن هو أساس التمييز بين الاشتراكية وغيرها من المذاهب .
تمت نوعان من المذاهب بهذا العدد : النوع الأول منها ينسأدى بملكية أدوات
الإنتاج ، أما النوع الثانى فينادى أصحابه بملكية أدوات الاستهلاك - وتحدد
صورة النظام الاجتماعى عن طريق شكل ملكية أدوات الإنتاج فالنظام الرأسمالى
هو الذى يقوم على الفردية أى على حرية الأفراد فى استثماراتهم - كما يقوم على الملكية
الخاصة لأدوات الإنتاج . (١)

أما النظام الاشتراكى فهو النظام الذى يقوم على الملكية العامة لأدوات الإنتاج
- وفيه أشكال كثيرة : منها ملكية الدولة لهذه الأدوات الملكية الجماهيرية لما
ما يصح أن يكون ملكية خاصة ولكن لما وظيفة إجتماعية .

إذن لم يناد (سان سيمون) ببدأ الملكية العامة لأدوات الإنتاج ، وترك
المسألة لتلاميذه لكى يشرحوها بعده .

وأريد أن أشير إلى واقعة تاريخية فيها يختص (سان سيمون) - فقد كان
من الممكن أن تنشأ أول جمهورية اشتراكية فى العالم ، فى مصر فى عهد محمد على ؛
لأن (سان سيمون) حينما طرد أتباعه من فرنسا وجه أنظارهم إلى مصر وكانوا
قد قرأوا كتاب (وصف مصر لعلماء الحملة الفرنسية) فكانوا يريدون الاستفادة
من محمد على فى تنفيذ أغراضهم ومعتقداتهم بإقامة نظام جمهورى اشتراكى فى هذا
الوقت المبكر ، فنبه محمد على إلى فكرتهم ، ومع هذا فلم يرفض التعاون معهم من

١ - أدوات الإنتاج هى الأرض والمصنع بمعنى أنها الأدوات التى تنتج
الثروة ، أما أدوات الاستهلاك فهى أدوات استهلاكية تشبع حاجتنا ، وبالتالي
هى لا تنتج الثروة .

أجل إقامة النهضة التي بدأت بها مصر الحديثة ، فأقام لهم معسكراً في المنيا يضم أعداداً من الرجال والنساء من أتباع (سان سيمون) ومنهم (كلوت بك) الذي أنشأ كلية الطب ، ومنهم من أنشأ الاسطول ومنهم من أنشأ المدارس الحربية ومنهم من نظم الإدارة ، كل هؤلاء كانوا من أتباع (سان سيمون) .

وقد أغفل تاريخ (سان سيمون) في مصر قبل الثورة لأن (سان سيمون) وأتباعه كانوا ينادون بالجمهورية ، فكان من الطبيعي ألا يسمح النظام البائد بنشر مثل هذه الأفكار أو تمريرها . ولكن محمد علي بما عرف عنه من دهاء أمكنه الاستفادة من هؤلاء العلماء والمفكرين دون أن يستفيدوا منه ذلك لأنه فرق بينهم ، فلم يسمح لهذه الرؤوس المفكرة أن تجتمع في مكان واحد ، فأبقى بعضاً منهم في الصعيد ، ونقل البعض الآخر إلى السويس وإلى الاسكندرية . واستفاد من هذه الطريقة أن يوجههم لبناء دولته العصرية ، بينما لم يستطيعوا هم إقامة جمهوريتهم الاشتراكية الخيالية .

ولقد ظهر فيما بعد تلامذة كثيرون (لسان سيمون) . ومنهم (لوبلان) الذي كان وزيراً في الحكومة الفرنسية - ورأى أن خير وسيلة لإجراء عدالة التوزيع هي أن يشترك العمال بأسهم في المصانع - وكان لديه مصنع ورثه عن أبيه فاشترك العمال معه في ملكيته فأطلق المصنع ، لأن هذه كانت أول تجربة تطبيق من نوعها دون تجربة سابقة ، فطرد من الحكومة الفرنسية ، إذ كانت هذه الأفكار وأجراء تعد - في ذلك الوقت وفي نظر الحكومة - آراء ثورية .

أما المنكر الثاني فهو (شارل فورييه) الذي رأى أن العناية الآلهية قد افترضت وجود نظام اجتماعي سيحقق معاداة البشر وأن (فورييه) سيكشف عن سر هذا النظام الذي يتألف من نوع من الجماعات أو الكتائب تسمى (بالفالانج)

وهذه الجماعات كان يرى أنها من الممكن إذا سادت المجتمع أن ينقلب من مجتمع رأسمالى إلى مجتمع اشتراكى، وجماعات (فورييه) هذه يطلق عليها اسم (الفنادق التعاونية) لأنها عبارة عن جماعات، كل جماعة تتكون من ١٦٢٠ فرداً يقومون بإنتاج جميع أنواع الإنتاج من إنتاج صناعى وزراعى ويتعاملون مع بعضهم ويعيشون معيشة لا تمايز فيها ويمكن فى نظره أن يبدأ هذا النظام بأن يودع الرأسماليون أموالهم فى شركات مساهمة مقابل أسهم يمنحون عليها ٣٪ من عائد الإنتاج ويخصص ٣٪ لعنصر العمل - أما الباقي وهو ٣٢٪ فيخصص للعبقريّة - ولكن هذا التمييز بين النصبة الدخول سيتلاشى فيما بعد فى مرحلة الوفرة، وهذا بالطبع يعدّ أرهاصاً للجماعات الشيوعية التى سوف تظهر فيما بعد، وصورة أولية للنموذج الشيوعى المفضل وهو (الكوميون)، والكوميون هو تماماً كالوحدة التى تقوم الصين الشعبية الآن بتنفيذها .

وأم مشكلة أشار إليها (شارل فورييه) هى مشكلة خوافز الإنتاج، وهى مشكلة تحاول حالياً كل الدول الاشتراكية والشيوعية إيجاد حل لها، ولكنها تنجم عن عيب أساسى فى هذه النظم التى تؤمن بالمساواة المطلقة بين جميع الأفراد دون النظر إلى الفروق الواضحة بين قدراتهم، المادية والعقلية .

وقد حضر إلى مصر أخيراً الخبير الاقتصادى السوفيتى (ليبرمان) وتحدث عن هذه المشكلة وأشار إلى ضرورة إيجاد حوافز مادية للإنتاج - ولقد أخذنا بهذا المبدأ أخيراً فى مخطط العلاوات الذى وضع أخيراً لتشجيع الإنتاج - وكان أول من أشار إلى هذا هو (شارل فورييه)، ولكنه اختار نوعاً من الحوافز يمتاز بالغربة، فقد فكر - بدلاً من أن يمنح العمال حوافز مادية - أن يجعل العمل نفسه جذاباً، أى أن يوفر قدرأ من الاغراء فى العمل بحيث يحفز العامل على أن يدفع إليه تلقائياً ويزيد إنتاجه دون أن يحصل على أجر أكبر، فاستند إلى مبادئ علم

الذخيرة وحل زمنية العامل ودرس ميوله ونادى بإرضاء هذه الميول ، لآتنا إذًا أرضيناهما فسنحصل على مزيد من الإنتاج .

ولقد استناد المصنع الأمريكى بالفعل فى ظل الرأسمالية من فكرة مبدأ العمل الجذاب ، ولكنه طبقها بطريقة أخرى منها : إذاعة بعض الألحان الموسيقية الخفيفة فى فترات العمل أو تخفيض فترات العمل وجعله على مراحل يستطيع العامل بعد كل مرحلة منها أن يخرج لتناول بعض المشروبات أو الاطعمة الخفيفة ، ومنها ربط المصنع بأسر العامين فيه وبعد هذا أهم الحوافز فى التعديل الأمريكى لمبدأ العمل الجذاب .

ومن الممكن القول بأن الولايات المتحدة الأمريكية قد سبقت الدول الاشتراكية فى هذا الإبحاء إلى ربط العامل بالمصنع — فهناك نجد إدارة إجتماعية بالمصنع تقوم بكل ما يلزم أسرة العامل من خدمات إجتماعية كالحاق أبناء العمال بالمدارس ورعايتهم والإشراف عليهم خلال مراحل التعليم وتنظيم رحلاتهم الإجتماعية ، وبالجملة كل ما تحتاج إليه أسرة العامل إجتماعياً — وهنا يشعر العامل بأن حياته وأسرته مرتبطة تماماً بالآلة والمصنع ، وهذا يؤدى إلى محافظته على هذه الآلة ليزيد من إنتاجه ما دام مصير الأسرة كلها مرتبطاً بها ؛ وهذا أسلوب من أساليب العمل الجذاب يعتبر اليوم وفى القرن العشرين من أهم الأسس التى تقوم عليها الرعاية الاجتماعية للعمال .

ولكن العامل فى هذه الفترة — بعد الحرب العالمية الثانية — أصبح ينظر إلى العمل المادى أو المكافأة المادية نظرة أساسية فلا زيادة فى الإنتاج بدون الحافز المادى — وذلك مثل ما حدث فى الإتحاد السوفيتى وتحدث عنه (كوسجين) فى مؤتمر الحزب الشيوعى السادس والعشرين الذى عقد فى فبراير سنة ١٩٦٦ فتنبه إلى هذه النقطة وأجلز وجرد تشجيعات مادية كحافز على الإنتاج — وقبل ذلك كان أى

عامل سوفيتي يريد من إنتاجه - إلى الحد الذي يرى معه تشجيعه عليه - يمنح نياشين -
أو أوسمة - مثل وسام (بطل الاتحاد السوفيتي) في حصاد القمح مثلاً ... وهذا
تكريم معنوي - وكان لا بد من تكريم مادي كما اتضح لكوسيجين - وهي اللفة
الحقيقية التي يضمها العامل :

وإذا انتقلنا إلى إنجلترا نجد (روبرت أون) يطبق نفس التجربة التي أجراها
(شارل فوربييه) وهي تجربة (القرية التعاونية) - وقد آثر (روبرت أون)
أن تتم التجربة بطريقة أهلية - فرأى ألا تتدخل الحكومة في إجراءاتها -

وعلى الجملة فإن معظم الاشتراكيين الأوائل كان لديهم خوف من تدخل
الحكومات وخطاها عن طريق السلطة ولهذا بدأوا بحركاتهم عزول عن
الحكومات - وعلى رأسهم روبرت أون الذي بدأ تطبيق اشتراكته التعاونية في
قرية وانضم إليه الملاك فنشأ إنتاج تعاوني، ولكن هذه القرية فشلت لأنها كانت
في محيط رأسمالي - وبذلك اخفقت هذه الموجة الأولى من بداية الصياغة المذهبية
للفكر الاشتراكي وسميت هذه الفترة بمرحلة الاشتراكية الخيالية - لأن أصحاب
هذه الاشتراكيات لم يفهموا طبيعة الإنسان ولم يقدروا الواقع حق قدره ولم يفهموا
طبيعة الرأسمالية القائمة وضرورة إستغلالها للعمال لأن الرأسمالية في هذا الوقت قد
أخذت في التحول من رأسمالية متداخلة - يقوم على رأسها في كل مصنع صاحب
رأس المال هو الذي أقام المصنع - إلى رأسمالية ذات وجه مالي بحث بعد نشأة
البنوك والمصارف وظهور الشركات المساهمة فأصبح صاحب رأس المال لا يقيم
المصنع بل يشتري أسهماً من أي شركة صناعية، وقد لا يعلم شيئاً عنها من الناحية
الفنية، إذ كل ما يهمه هو الحصول على الأرباح عن طريق المضاربات في البورصات
المالية - هذا الطور من أطوار الرأسمالية هو الذي تحدث عنه (كارل ماركس)
وقال في هذه الفترة تتحول الرأسمالية إلى رأسمالية هادفة الحرب والتوسع

الاستعملى . وبالفعل حدث ذلك - فالامبرياليه الامريكىة الآن هى التى تشعل
جروب الاطراف - ويلاحظ أنه بعد الحرب العالمىة الثانىة لم تكف الولايات
المتحدة الامريكىة عن الحرب أبداً - فقد أشعلت الحرب فى كوريا وفى فيتنام
وفى أمريكا الجنوبيية والوسطى وفى لبنان مؤخراً ... الخ . لأن الحرب إذا
توقفت بالنسبة لما توقفت عجلة الإنتاج الرأسمالى فى مجتمعيها الصناعى الضخم
- وعلى الأخص فى صناعات الصلب والصناعات الثقيلة بوجه عام - وفى هذه الحالة
ستدفع تأمينات للعاطلين وتأمينات اجتماعية وأجوراً من الممكن أن تنقل كاهل
الرأسمالية فيجب فى نظرهم أن تستمر عجلة الإنتاج حتى يستمر البناء الرأسمالى
الرفع الرأس حتى ولو كان ذلك على حساب الضحايا الأبرياء من الرجال والنساء
والاطفال فى دول العالم الثالث التى تكافح فى سبيل تدعيم امستقلالها عن كلا
المعسكرين المتناحرين وحتى لا يستقطبها أخطبوط التوازن الدولى البغيض ٥

كارل ماركس والاشتراكية العلمية

كارل ماركس وحياته : (١٨١٨ - ١٨٨٣)

ولد كارل ماركس في بلدة تريف Treve في بروسيا أى في منطقة متاخمة
للمضارة غربي أوروبا النامضة في ذلك الوقت ، كما ولد رفيقه في الكفاح
فردريك انجلز عام ١٨٣٠ ، وكان والد كارل ماركس يشتغل بالمحاماة وقد انقلب
من اليهودية إلى المسيحية كما فعل غيره من المثقفين اليهود ، وترغم الدعوة إلى
الحرية في بلدته متأثراً في ذلك بتعاليم فولتير وروسو وكانت ، ولهذا فقد تعلم
ماركس الشاب عن والده كراهية الظلم والظلميين كما تعلم الإيمان بالحرية
والديموقراطية ، وما أن أكمل تعليمه الجامعي وحصل على الدكتوراه في الفلسفة
حتى اتجه إلى كتابة المقالات في الصحف ، وكانت المثالية الألمانية - في أوج
ازدهارها - مناط إعجاب الشباب المثقف ، الذي ألفت حول آراء هيغل باعتبارها
تعبيراً حقيقياً عن الثقافة الألمانية ، وبذلك أصبح ماركس ورفيقه انجلز عضوين
في « حركة الشباب الهيجلي » ، وكان انجلز قد ترك التعليم التجاري الذي وجه إليه
والده الذي كان من رجال الأعمال الناجحين ومن أصحاب مصانع النسيج في
ووبرتال وفي لنكشير .

وبعد عامين من إلتحاقها اعتنقا الاشتراكية مبدأ وعقيدة ، وقد ظهر ذلك فيما
كتباه « عن الفلسفة الألمانية » ، إذ أنها انتقدا المثالية الألمانية في إعتبرها للفكر
محركا للتاريخ ، وذهبا إلى أن الإنسان ونشاطه هو الذي يدفع عجلة التطور
التاريخي للإنسانية .

وكان السبب المباشر لتحول انجلز إلى الاشتراكية ، إحتساكه بدعاة الحركة الميثاقية في إنجلترا أثناء إقامته فيها ، أما سبب تحول ماركس فهو إحتساكه بالرجعية البروسية المتحكمة مما أدى إلى طرده من عمله الصحفي ومن الجامعة على السواء بعد تصديه لمناقشة مبادئ الاشتراكية والشيوعية التي كانت تنتشر حينئذ من فرنسا عبر الرين إلى ألمانيا ، فنراه يقول - قبل تحوله - « أنا لا أعرف ما هي الشيوعية ولكن أية فلسفة إجتماعية تتخذ من الدفاع عن حقوق المظلومين هدفاً لها ، لا يمكن أن تنكر هذه البساطة . إن على المسرء أن يتعرف بنفسه على هذا المذهب جيداً قبل أن يجرؤ على إنكاره » ، وحينما اكتملت لدى ماركس الصورة الحقيقية للمذهب انحاز إلى جانبه وأصبح اشتراكياً .

وفي سنة ١٨٤٣ إنتقل ماركس إلى باريس حيث توصلت صداقته مع انجلز بعد أن أدركا وحدة الإتجاه عند كل منسبا .

وخلال السنوات الأربع التالية أخذوا يقيان صرح نظريتهما الجديدة ، فعكفا معاً على دراسة المذاهب الاشتراكية القائمة ، كما تعمقا في دراسة التاريخ والإقتصاد السياسى ، ثم شرعا بعد ذلك في مناقشة آراء معاصريهم فأصدر كارل ماركس كتابه عن « فقر الفلسفة (١) » عام ١٨٤٧ وفيه يرد على كتاب « فلسفة الفقر »

(١) Marx, The poverty of philosophy, mos-cow

وفي هذا الكتاب تجد مقدمة وفصلين : فى الفصل الاول يكشف ماركس الفرق بين قيمة الاستعمال وقيمة التبادل ، ثم يتكلم عن القيمة المركبة ويطبق قانون نسبة القيمة على النقود وفائض العمل ، وفى الفصل الثانى يتعرض لميتافيزيقا الإقتصاد السياسى ويشير إلى منهجها ويورد عليها سبع ملاحظات ثم يتابع دراسته لتقسيم العمل ونظام الآلات وللتنافس والاحتكار والملكية والريع ثم يختم الفصل الثانى بكلامه عن حق الإضراب وإتحاد الطبقة العامة .

لبرودون ، ويسخر من آراء الاشتراكي الفرنسي وينعى عليه جملة بالاشتراكية وبالإنقصاد ، وقد أوضح كارل ماركس في كتابه هذا نظريته عن المادية التاريخية . وبالإضافة إلى هذا فقد رأى كل من ماركس وإنجلز ضرورة الإتصال بالحركة العمالية لقيادتها وإرشادها ، فاستقر رأيهما على تكوين جبهة دولية ثورية لتوجيه الحركة الاشتراكية ، فلم يكتفيا بالتفكير النظري لدعم الاشتراكية كما كان يفعل معظم الاشتراكيين السابقين ، بل حاولوا وضع الأفكار موضع التجربة والاختبار عن طريق التطبيق ، وبذلك تحولات الاشتراكية من موقف نظري خيالي إلى موقف علمي يحتمك بالواقع ويحاول مطابقته .

ساهم إذن الصديقان ماركس وإنجلز في الحركات السرية المدافعة عن حقوق الطبقة العاملة ولكنها كشفت علانية عن الاشتراكية الجديدة في « البيان الشيوعي » الذي حرر خصيصاً للعصبة الشيوعية عام ١٨٤٨ ، ويعتبر « البيان الشيوعي » نقطة تحول ذات أهمية كبرى في الحركة الاشتراكية ، إذ أنه يتضمن المبادئ الجديدة التي يجب أن تسترشد بها الطبقة العاملة في صراعها المرير مع البورجوازية .

ونجد في مستهل « البيان » عبارة ماركس المشهورة « إن تاريخ المجتمعات بأسرها هو تاريخ الصراع بين الطبقات » . وقد احتج بعض النقاد بأن هذا المبدأ قد اكتشفه وينستون — الذي أشرنا إليه في موضع آخر — والذي يرى أن التاريخ يتضمن صراعاً طبقياً واحداً هو الصراع بين الأغنياء الذين يملكون ، والفقراء الذين لا يملكون . ويرد ماركس وإنجلز على هذا الزعم بقولهما إن « الصراع الطبقي ليس واحداً في كل العصور ، بل إن كل صراع طبقي يختلف نوعياً عن أي صراع طبقي آخر ، وذلك بحسب شكل المجتمع الذي أحده النظر التاريخي ، ولكل شكل تركيبة الخاص وقوانينه الخاصة به . ويخرج ماركس من تحليله لفكرته عن الصراع الطبقي النوعي إلى القول بأن دراسة « التاريخ الإنساني »

سبلنا الوحيد إلى فهم حاضرنا، وفهم هذا الحاضر ضرورى للقيام بأى عمل مشهور في المستقبل، وعلى هذا فالاشتراكية يجب أن تستند إلى نظرة متكاملة للتاريخ يترابط فيها الماضي بالحاضر والمستقبل، ثم أنها يجب أن تقدم لنا تفسيراً عالياً للنظام الاجتماعي القائم وطريقة تحويله نورياً .

وفي الفصل الاول من « البيان » وعنوانه « البورجوازية والبروليتاريا » يعرض ماركس واجلز لتطور المجتمع من الرق إلى الرأسمالية ماراً بالإقطاع ، ويشيدان بالدور الذي لعبته البورجوازية في تقدم الحضارة ، ومع هذا فقد ساعدت البورجوازية على قيام العوامل التي ستؤدي إلى انهيار نظامها ، ذلك أن أساس تسلط البورجوازية هو تكوين رأس المال وزيادته ، ولا يتم ذلك إلا بالعمل بالأجر ، والقاعدة الوحيدة للعمل — حسب قانون العرض والطلب — هي التنافس بين العمال ، ويؤدي هذا التنافس أولاً إلى تفرق كلمة العمال وإنعزالهم بعضهم عن بعض ، ثم لا يلبثوا أن يتحققوا من خطر التنافس على مصالحهم ، فيعمدون إلى التجمع وبذلك يزداد الإرتباط والإتحاد الثورى بينهم للدفاع عن مصالحهم في مواجهة استعباد البورجوازية لهم ، وحينئذ تتكتل القوى العاملة في طبقة متناسكة اجتماعياً هي طبقة البروليتاريا وللقضاء على النظام الرأسمالى ، فكان البورجوازية تحفر قبرها بنفسها . والأمر الثانى أن إنجاء الإنتاج الرأسمالى إلى التراكم والتكديس إنما يعمل على خاق الإزمات الدورية بسبب وقرة الإنتاج . وهذا مما يؤدي أيضاً إلى القضاء على النظام كله كما سيوضح كارل ماركس ذلك بالتفصيل في كتاب « رأس المال » .

وفي عام ١٨٥٩ نشر ماركس « نقد الإقتصاد السياسى » وهو يعد مقدمة لكتابه الرئيسى « رأس المال » الذى ظهر الجزء الاول منه فيما بعد عام ١٨٦٨ ، وصدر

الجزء الثاني بعد وفاته . وعاش ماركس في خلال هذه الفترة منفياً من ألمانيا متقللاً بين لندن وباريس وبروكسل . وفي عام ١٨٦٤ م ساهم ماركس في إنشاء والاتحاد الدولي للعمال ، الذى اعمل بعد ذلك ، بسبب الخلاف الذى نشب بينه وبين الاشتراكيين الديمقراطيين الألمان من جهة و « باكونين » صاحب مذهب الفوضوية anarchism من جهة أخرى وكان ذلك عام ١٨٧٢ . وتوفي كارل ماركس عام ١٨٨٣ بعد حياة من الدراسة والكفاح الثورى لنصرة الطبقات العاملة ، ولم يكن يحفظه كبيراً من الحياة المادية فلم ينل سوى البؤس والشقاء وحد الكفاف يضاف إلى هذا كله المرض الذى كان يودى بأفراد أسرته الواحد بعد الآخر وبعضهم لم يكبد يدرج في مدرج الطفولة .

العوامل المهمة لقيام الفلسفة الماركسية

إذا كانت البذور الأولى للاشتراكية الحديثة قد وضعت في أوائل القرن السادس عشر ، فإن الاشتراكية قد بلغت أوجها في العقد الخامس من القرن التاسع عشر وذلك بفضل جهود كل من ماركس وإنجلز اللذين استفادا من الآراء والظروف والعوامل المحيطة بهما لكى يضعوا نظرية تركييبية علمية متمسكة ، تعيد صياغة علم الاجتماع بطريقة تختلف عن « الطريقة الوضعية » ، وتدعو إلى إعادة بناء المجتمع بطريقة ثورية جديدة ، ولم يكن هذا بالعمل الهين فقد وجد ماركس وإنجلز تيارات متعارضة وآراء مبعثرة لا يمكن أن تصلح كسلاح يستخدم في الصراع ضد البورجوازية ، وأهم هذه التيارات والآراء هي :

١ — مذهب الإقتصاد الحر ، وانتقادات أصحابه له ، ثم نظرية ريكاردو في العمل .

٢ — آراء الاشتراكيين الخياليين الذين لفتوا الأنظار إلى مفاصل الرأسمالية وشروها وطلبوا إقامة نظام اجتماعى تتحقق فيه عدالة التوزيع .

٣ — احتدام النزاع بين المثالية الألمانية - ممثلة في فلسفة د كانت وفخته وشلنج وهيجل ، - والمادية ممثلة في فلسفة فيورباخ . بالإضافة إلى ازدهار الفلسفة المادية في إنجلترا ، وفي فرنسا وتميزها بالطابع الآلى .

٤ — تقدم العلوم الطبيعية في غرب أوروبا واستخدام العلوم للنهج الميتافيزيقي التحليلي الذي يتناول « الأشياء » بطريقة استاتيكية ، وعدم استغلالها للطريقة الجدلية التطورية التي تدرس الوجود من ناحية حركته وصيرورته الدائمة .

٥ — ازدهار النظام الرأسمال وتوطيد أركانه في إنجلترا وما صاحب ذلك من زيادة هائلة في الإنتاج وتطور سريع في الأساليب الفنية وفي ميادين العلم والثقافة ، وقد أدى ذلك إلى ظهور البروليتاريا التي تسعى إلى تحطيم النظام الرأسمالي وتحويله إلى الاشتراكية ، وقد ظهر بوضوح مدى استغلال البورجوازية للبروليتاريا وحرمانها من الحقوق الإنسانية ، بحيث يجد أن التناقضات الطبقة قد أدت إلى استحكام الصراع بين الطرفين ، فقام العمال الفرنسيون بحركة في ليون وقام العمال الألمان بحركة أخرى في سيليزيا ، وانتشرت الحركة الميثاقية في إنجلترا ولكن عدم وضوح الهدف لدى هذه القوى استلزم ضرورة ظهور نظرية علمية تمكن العمال من فهم قوانين التطور الاجتماعي إذ لا يكفي أن يعلنوا استيائهم ومنظهم على النظام الرأسمالي ، بل يجب معرفة أسباب قيام هذا النظام وكيفية تغيره ، وتحديد الاتجاه الذي يسير فيه ، فهذه المعرفة هي الشرط الضروري لوضع القاعدة الأساسية لأي عمل حركي مشر .

ولكن هذه المعرفة لن تكون على طريقة المعرفة النظرية التجريدية المعزولة عن الواقع ، بل يجب أن تحترم الواقع ، ومن هنا جاءت صبغة العلمية ، أو بمعنى آخر كان لا بد أن تلجأ البروليتاريا إلى العلم وتوكل إليه مهمة وضع نظرية

قورية تستخدمها كسلاح إيديولوجي في صراعها مع البورجوازية . وقد أثبت العلم أنه كذليل بإشباع هذا المطلب التاريخي ، ومن ثم نشأت الفلسفة الماركسية التي ترى وحدة النظرية والتطبيق على ما يقولون .

الفلسفة الماركسية

لقد تبين لنا إذن كيف أن الفلسفة الماركسية لم تكن مطلباً فكرياً كالياً ، أو نتاجاً لعبرة فلسفية منعزلة امتازمتها مناقشات المدارس الفلسفية . بل إنها على العكس من ذلك كما يرى أصحابها كانت عملية تاريخية تركيبية كبرى جاءت نتيجة حتمية للتطور الاجتماعي والعلمي في العقد الخامس من القرن التاسع عشر ، ومن هنا جاءت مسحة العلمانية التي يتمسك بها أصحابها فإذا أردنا تغيير الواقع - كما يقولون - يجب أن نفهمه علمياً ، ولا نستطيع أن نفهمه علمياً إلا إذا سلطنا بماديتنا^(١) ونحن في هذه الحالة لن نخترع أشكال حركته بل سنكشف^(٢) عنها فقط كما يفعل علماء الطبيعة في الكشف عن قوانين سير الظواهر . فالمنهوم المادي للعالم إذن هو تصور الطبيعة كما هي دون إضافات غريبة عن تلك الطبيعة^(٣) وليست الفلسفة الماركسية شيئاً سوى المنهوم الكلي للطبيعة كما هي كذلك أي من حيث واقعها المادي .

(١) يقول انجلز : لكي نجعل من الاشتراكية علماً يجب أن نقيمها على أساس الواقع ، راجع مختارات من ماركس وانجلز ، الاشتراكية الخيالية والعلمية ، ص ١٢٨ .

وكذلك يقول : نحن ندين لماركس بهذين الاكتشافين العظيمين : المنهوم المادي للتاريخ وكشف سر الإنتاج 'الرأسمالي' من خلال فائض القيمة .. المرجع السابق ص ١٣٦ .

(٢) انجلز : الرد على دوهريج ، ص ٥٥ طبعة باريس ١٩٥٥ .

(٣) انجلز : فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، عن كتاب ستاين « المادية الجدلية والمادية التاريخية » ، ص ١٠ الطبعة الاجتماعية باريس ١٩٥٠ .

والمادية الجدلية هي جوهر الفلسفة الماركسية ، فإذا كانت العلوم الخاصة
كعلم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم الأحياء وعلم الميكانيكا الخ ، تدرس قطاعات
خاصة من الواقع المادى فإن الماركسية من حيث هي جدول تدرس القوانين العامة
المشتركة بين كل وجوه العالم الواقعى من أول الطبيعة الفيزيائية إلى الفكرة مارة
بـالطبيعة الحية والمجتمع ، وليست هذه القوانين مشتقة من الفكر أو الخيلة ، بل
لأن تقدم العلوم هو الذى ساعد وجعل من الممكن اكتشاف هذه القوانين
وصياغتها (١) وإذن فعلى الرغم من أن المادية الجدلية ليست هي والعلوم شيئاً
واحداً ، إلا أنها لا يمكن أن تنفصل عن العلوم لأن العلوم جدلية بالضرورة ،
ولأن كلا منها يكشف عن سير البديل فى الطبيعة .

أما المادية التاريخية فإنها عبارة عن تطبيق مبادئ المادية الجدلية على تطور المجتمع.
وعلى هذا فالفلسفة الماركسية أى الاشتراكية العلمية ، إنما تقسم أصلاً على
« المادية الجدلية » و « المادية التاريخية » .

يقول ستالين : إن الماركسية هي علم قوانين تطور الطبيعة والمجتمع ، أى علم
ثورة الكتل المستغلة ، وعلم انتصار الاشتراكية فى كل البلاد وعلم بناء المجتمع
الشيوعى (٢) وهى الفلسفة الثورية للبروليتاريا التى تنترض أساساً وجود حروب
ثورية ليتحقق الانتصار على البرجوازية .

وإذا كنا قد لاحظنا أن ماركس قد استخدم كثيراً من الآراء الشائعة فى
عصره إلا أنه قد أدخلها فى سياق جديد بحيث اتسمت بطابع فلسفته الجديدة .

(١) جورج بوليتزر : المبادئ الأساسية للفلسفة - ص ٢٣ ترجمة ساسخيل
المهداوى .

(٢) م. س. ، ص ٢٢ وما بعدها . وكذلك ، فى الماركسية وعلم اللغة ،
لستالين ص ٥٩ .

على أنه يمكن تلخيص عناصر الجدة في فلسفته: من حيث أنها فلسفة ذات طابع طبقى، وأن لها دوراً تلعبه في الحياة الاجتماعية إذ أنها تعبر عن مصالح طبقة البروليتاريا وتشد من أزرها في صراعها من أجل تحقيق عدالة التوزيع في ظل نظام اشتراكي. حتمى الظهور، وتقوم على افتراض وجود وحدة عضوية بين الجدل والمادة، وقد اكتملت معالم تطبيق النظرية على يد لينين، الذى عاصر ثورة البروليتاريا ضد الامبريالية، وتحقق على يديه التحول إلى الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي، كما أسس الحزب الشيوعي ليكون دعامة التحول إلى الشيوعية، وقد عمل كل من ستالين وخروتشوف على تمهيد الطريق نحو الشيوعية في الاتحاد السوفيتي وفي النطاق الدولى، على أن الاشتراكية العلمية، متبى مدينة من الناحية الفلسفية على الأقل - لكل من ماركس وإنجلز بالنسبة القوية التى وضعها ألا وهى المادية الجدلية، التى ترجع إلى أسلوب المثالية الألمانية فى الجدل بالإضافة إلى النزعة المادية التى سيطرت على الاتجاهات العلمية والفلسفية فى أوروبا فى القرن التاسع عشر بتأثير الثورة الصناعية واستخدام المنهج التجريبي، وهذا هو الرصيد الذى أضافته الماركسية إلى الفكر مع ما ينطوى عليه من مبالغات كثيرة متحاول. للكشف عنها فى اسباب فى عرضنا التالى:

المادية الجدلية

يبين لنا إذن كيف أن الموضوع الرئيسى للمادية الجدلية هو حل المشكلة الأساسية فى الفلسفة، أى علاقة الفكر بالوجود أو الروح بالمادة. فما هو معنى المادة وما هى صورها بحسب آراء الماركسيين؟

١ - **قادة وصورها:** (المادة البحتة)

إن مقولة المادة تعبر عن الخاصية العامة للأشياء والظواهر وهذه هى حقيقةها الموضوعية. أو بمعنى آخر تتميز المادة بوجود موضوعى مستقل عن شعورنا بها ومع

هذا - أى مع استقلالها عنا - فإنها تنعكس على شعورنا . فقولة المادة إذن تتضمن الواقع الموضوعى كله ، وهى بهذا الوضع تعتبر مقولة أولية للعرفة . ويقول لينين عن المادة : « إن المادة مقولة فلسفية تصف الواقع الموضوعى الذى يخبره الإنسان عن طريق الإحساس » (١) .

وإذا كان العلم يكشف لنا - فى مراحل تطوره - عن صور مختلفة للمادة فإن ذلك لا يعنى أن المادة تتلاشى بل يعنى كما يقول لينين (٢) - اختلاف مواقف العلمية من « وحدة » المادة . فبالأمر كانت « الذرة » هى الوحدة ، واليوم أصبح « الالكترون » هو الوحدة ، وغداً ستكون شيئاً آخر ، وستبقى المادة بمفهومها الفلسفى العام من حيث أنها تشكل وجوداً موضوعياً خارجاً عنا .

إذن يتضح لنا أن العالم مادى عمق ، وكل ما يوجد فيه إنما يعبر عن صورة من صور المادة ، ولكن المادة ليست جامدة ساكنة بل هى تتحرك فى الزمان والمكان ، وعلى هذا فالصور الأساسية للوجود المادى هى الحركة والزمان والمكان .
أما الحركة : لا توجد المادة إلا فى حركة ، والحركة هى التى تكشف عن وجود المادة لقد برهنت على ذلك وقتلح الحياة اليومية وتطور العلوم والخبرات المتعددة .

يقول انجلز : « أن الحركة هى أسلوب وجود المادة فلا توجد مادة بدون حركة » (٣) وهذه الحركة أزلية ومطلقة ، أما السكون فنسبى . وقت . والحركة

(١) راجع Lenin, Materialism and Empirio-criticism p. 130

(٢) Lenin, Collected Works, Vol 14 p 262

(٣) انجلز ، ضد دوهرائج ، ص ٨٦ - موسكو ١٩٥٩ .

صور كثيرة كشفت عنها المادية الجدلية : فتمت حركات ميكانيكية . وفيزيائية وكيميائية وبيولوجية وإجتماعية ، وقد ربطت كل حركة من هذه الحركات بصورة معينة من صور المادة ، فربطت مثلا الحركة الميكانيكية بالأجرام السماوية والارضية . والحياة الإجتماعية — أى تاريخ المجتمع الإنسانى — ليست سوى صورة عليا لحركة المادة تختلف إختلافاً جوهرياً وكيفياً عن صور الحركات الأخرى ، وقد ظهرت بقيام المجتمع الإنسانى وتميزت بعملية الإنتاج المادية التى تحدد جميع أشكال الحياة الإجتماعية . وعلى الرغم من تنوع صور الحركة إلا أنها مترابطة وغير منفصلة ، وذلك يرجع إلى الوحدة المادية للعالم ، وإلى أن الصور السفلى من الحركة تظهر متضمنة فى الصور العليا منها ومع ذلك فلكل حركة طابعها السكىفى الذى يميزها عن الحركات الأخرى .

وإذن فالحركة ذات طابع كلى مطلق ، ولكل صورة كيفية خاصة بها ، ويمكن تحويل صور الحركة بعضها إلى البعض الآخر ، وعلى الرغم من انطواء الحركات العليا على الحركات السفلى إلا أنه يستحيل إدراج الصور العليا منها إلى الصور السفلى . وهذا هو بطل النظرية المادية الجدلية للحركة التى ترى أنه لا يمكن الفصل بين الحركة والمادة .

ج - المكان والزمان :

إن المكان والزمان صورتان كليتان لوجود المادة فوجود الأشياء فى المكان يعنى أن للأشياء امتداداً يسمح لها بأن تشغل جزءاً ما بين موجودات العالم الأخرى . ومن ناحية أخرى نحن نشاهد تتابع هذه الأشياء وتعاقبها فى الواقع ، وحلول أحدها محل الآخر ، وكل واحد منها له ديمومة خاصة *duration* أى إستمرار ذاتى خاص به ، وله كذلك بداية ونهاية وهو أيضاً ينتقل من مرحلة إلى أخرى

حتى تطوره ، وهذه كلها تعبر عن الخاصية الزمانية في الوجود المادى .
على أننا يجب أن نلاحظ أن أهم ما يتصف به الزمان والمكان هو إستقلالهما
عن الشعور الإنسانى وذلك يعنى أن لهما وجوداً موضوعياً وأنها لا ينفصلان عن
المادة المتحركة .

المادة وتحولها الى شعور

ليس الشعور أو الفكر سوى مادة فى أعلى درجات تنظيمها الذى يتمثل فى
منح الإنسان الذى يعكس الواقع المادى ، فالفكر أو العقل أو الشعور إذن هو
حصىلة تطور بعيد المدى للمادة .

Man's consciousness is a special property of highly
organized matter. the brain; to reflect materrial reality' (1)
والأفكار ليست سوى انعكاسات صير العالم المادى على العقل الإنسانى الذى
يرجع تكوينه إلى المادة وتطورها . فليست الأفكار إذن مادية بحتة كما يقول دعاة
المادية الساذجة بل تعمل طابعاً كيميائياً جديداً اكتسبته خلال عملية التطور المجدلية .
على الرغم من أنها ترجع فى نشأتها الأولى إلى أصل مادى . يقول ماركس :
« إن كل ما هو فكرى ليس شيئاً آخر غير انعكاس العالم المادى على العقل الإنسانى
الذى يترجم هذا الانعكاس إلى صور الفكر » (٢) .

فكيف إذن تم تكوين الشعور أو العقل خلال تاريخ الإنسانية ؟

إن المادة تنطوى فى داخلها على قدرة تسمح لها بتشكيل نفسها بحسب المؤثرات
الخارجية ، فستجيب لظروف البيئة المادية وتعمل على التكيف وفق حاجاتها ،
فإن معنى آخر كما يقول داروين : إن البيئة والحاجة والوظيفة هى التى تعمل على
تكوين أعضاء الكائن الحى بطريقة معينة تتناسب مع ما أعدت له أعضاء الكائن
الحى من عمل .

Afanasyev, Marxist Philosophy, p. 77.

(١) راجع

(٢) راجع كارل ماركس ، رأس المال ، الجزء الأول ص ١٩ موسكو

ويرى الماركسيون كذلك أن العمل — أى إنتاج القيم المادية — هو العامل الأساسى فى تطور جسم الإنسان وأعضائه ، وإذن فالعمل هو الذى يخلق الإنسان أى أن النشاط الإنسانى هو الذى استلزم تكوين أعضائه وحواسه بصورة معينة بحيث تتلائم مع هذا النشاط ثم عمل على بلورة شعوره خلال مرحلة طويلة من مراحل التطور المادى ، وحينما أكتمل بناء الشعور أو العقل لم يعد فى قدرته أن يعكس صورة العالم الموضوعى فبحسب بل ويبدع صورا أخرى متولدة عنها .

وهكذا أمكن المادة خلال تطورها التاريخى أن توجد العقل الإنسانى وأن تكون له كيفية خاصة تميزه عن صور المادة الأولية ، وبذلك تحل المادية الجدلية مشكلة التناقض الأساسى بين المادة والشعور .

٢ — الجدلى ولوائينه : فما معنى الجدلى إذن ؟

إن الجدلى يدرس العالم فى حركته الدائمة التى تكشف عن تغيره وتطوره .
فالتطور إذن هو المحتوى الأساسى لفكرة الجدلى ، فكيف إذن يفسر الماديون الجدليون هذا التطور ؟

إنهم يعتبرون التطور حركة تتجه مما هو أسفل إلى ما هو أعلى ، من البسيط إلى المعقد ، من القديم إلى الجديد ... ولا يحدث التطور بشكل رتيب بل يتم على هيئة إنقلاب ثورى فجائى *in a revolutionary process* أو ما يشبهه الطفرة *leap* أو كما يحدث فى التحول الكيميائى الذى يتم فجأة دون ما سابقه مقدمات .

ولا تتجه حركة التطور فى خط مستقيم بل تتخذ فى سيرها الشكل اللولبى الحلزوى *Spiral* بحيث تنبع عن هذه الحركة سلسلة لولبية من حلقات

تكون كل حلقة فيها أكثر عمقاً وخصوصية وتنوعاً من الحلقة السابقة عليها .

أما المحرك الأساسى للحركة الجدلية أى التطور فى التناقضات الأساسية التى تنطوى عليها الأشياء والظواهر . فنجد فى الشيء الواحد الحلو والبارد ، الصلبة والليونة ، الحياة والموت ، اليقظة والنوم ، الانامية والغيرية . وقد أشار قدماء الفلاسفة إلى هذا . ويعرف الشيء بالصفة الغالبة عليه فإذا تغلب الحار على البارد فى الشيء قلنا إنه حار ، وأما إذا تغلب البارد على الحار فإننا نصف الشيء بالبرودة وهكذا . . .

وقد عبر الماركسيون عن ظاهرة التناقض أو التضاد فى الأشياء — بقانون وحدة الأضداد وصراعها الذى يعتبر القانون الأساسى للدادية الجدلية ، إذ أنه يكشف عن متابع متطور والقوى المحركة له ويعطى لنا صورة واضحة عن تطور العالم وتحوله .

ويضاف إلى هذا القانون الأول قانون يفسر استمرار عملية الانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفى على هيئة طفرة ، ثم قانون ثالث هو (سلب السلب) الذى يوضح خاصية التقدم اللولبى للتطور ، ويظهر لنا كيف أن الجديد يتغلب دائماً على القديم بعد صراع ، لأن الجديد مع مطالب الحياة الإقتصادية ويلتقى مع مصالح طبقات المجتمع التقدمية .

هذه القوانين الثلاثة لاجدلية المادية تفرض أن العالم كل مترابط ، وأنه يجب دراسته على هذا النحو لا كما تدرسه العلوم الطبيعية الآلية المتأثرة بالمنهج الميكانيكي التحليلى الذى سبقت الإشارة إليه .

والواقع أن قوانين الجدلية المادية ومقولاتها (١) ليست سوى انعكاس لهذا الترابط على الفكر الإنساني ، وبالكشف عنها عن هذا الطريق يتم لنا معرفة قوانين العالم المادى التى اتضحت أهميتها وضرورتها بالنسبة لنشاط الإنسان وعمله .
فما هو مفهوم القانون عند الماركسيين ؟ :

القانون يترجم عن علاقة متواترة أساسية وضرورية وعامة بين ظواهر العالم المادى ، وليس هذا القانون من صنع إله أو روح مطلق ، بل إنه يتسم بالمرسوخية التى ترجع إلى أنه يسرى ويؤثر مستقلا عن إرادة الإنسان ورغبته ، ولهذا فإن أى محاولة للعمل بطريقة مخالفة للقانون يكون مقضياً عليها بالفشل الحتمى . كما لو حاول رائد للفضاء أن يتجاهل قانون الجاذبية فيرتفع إلى الفضاء الخارجى بدون التخلص أولاً من جاذبية الأرض .

ويستبعد « القانون » كذلك فكرة « القدر » ، إذ أن « القدرية » fatalism

(١) نجد المقولات بالإضافة إلى القوانين ، والمقولات التى يذكرها الماركسيون هى : مقولة المادة ، مقولة الحركة ، مقولة المكان ، مقولة الزمان وكذلك مقولات التناقض والكم والكيف والطفرة والسلب ، والجزئى والسكلى والمحتوى والصورة والماهية والظاهرة ، والعلة والمعلول والضرورة والصدفة والإمكان والواقع . ويتضمن كل علم طائفة من المقولات إلى جوار القوانين ، وهذه المقولات هى التصورات العامة المستخدمة فى عمليات التطور وتؤلف فى مجموعها أساس هذا العلم فتجد فى الميكانيكا مقولات الكتلة والطاقة والقوة . وفى الإقتصاد مقولات السلعة والقيمة والنفود الخ — والفلسفة كذلك مقولاتها الخاصة بها وكان أرسطو أول من أشار إليها وهى عبارة عن تعميم لنتائج العلوم ولتجارب الإنسان العملية وينطبق هذا الوصف أيضا على مقولات المادية الجدلية فهى تعكس المظاهر العامة للعالم الواقعى وعلاقاته وخصائصه . والقوانين التى كشف عنها الجدول تعبر عن ترابط المقولات مثل قانون الانتقال من التغير الكلى إلى التغير الكيفى فهو يشير إلى وحدة مقولات الحكم والكيف وترابطها . ويشير الماركسيون إلى مقولات المادية الجدلية ليست من قبيل التجريد الفلسفى بل هى حصيلة التجربة والخبرات الإنسانية فى ميدان المعرفة والعمل ، والدليل على ذلك أن البدائى لم يكن يشعر بأنه يختلف عن الطبيعة المحيطة به ، بينما يجد الإنسان المتحضر يشعر بتمييزه عنها ، ويرجع ذلك إلى ما تكون لديه من مقولات يدرك عن طريقها الواقع .

معارضة للقانون الطبيعي أو الاجتماعي : وإذن فقوانين المادية الجدلية لها المسحة العلمية الموضوعية مادامت ينطوى على سمات القانون العلمي الضروري ومميزاته .
فلنحاول إذن أن نستعرض بالتفصيل قوانين المادية الجدلية الماركسية على ضوء فهمنا لفكرة « القانون العام » :

١ — قانون وحدة الأضداد وصراعا :

يعد هذا القانون حجر الزاوية في الجدل إذ أنه يكشف عن مصادر الحركة الأزلية وعللها والقوة المحركة لتطور العالم المادى ، ثم أن تحليل تناقضات الواقع الموضوعى وحلها يعد مطلباً أساسياً في الدراسة العلمية وكذلك في مجال العمل .
ولقد رأينا كيف أن كل شيء في هذا العالم سواء كان شيئاً طبيعياً أم ظاهرة اجتماعية إنما ينطوى على الأضداد ، فالمغناطيس مثلاً له قطبان متضادان ، والمجتمع الرأسمالى يشتمل على البروليتاريا والبورجوازية وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الأخرى — على الرغم من تخارجهما وتضادهما — إذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالى (وهذا هو معنى وحدة الأضداد رغم صراعا) . وإذا تغلبت البروليتاريا على البورجوازية فإن نظاماً جديداً يكشف عن وجوده ، هذا النظام هو « الاشتراكية » ويرجع هذا التطور الاجتماعى إلى التناقضات التى تكشف خلال أشكال الإنتاج المادى ولا سيما بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج .

وإذن فكل ظاهرة اجتماعية وكل شيء طبيعى إنما يشتمل على طرفى تضاد ، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان فى سلام فن المحتم أن يتولد الصراع بينهما ولكن هذا الصراع لا يقضى على وحدة الشيء أو الظاهرة ، بل يقضى إلى تغلب الطرف المهيمن عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث تحول ، أى تم مرحلة من مراحل تطور الواقع أو الشعور أو تطور المجتمع . وربما — دت توازن بينهما وبين حينذاك يقف التطور ويجمد ، ولهذا فإن هذا التوازن لا بد أن يكون مؤقتاً لئلا يستمر التطور .

ب — قانون الانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي :

يوضح هذا القانون كيف يسير التطور وهو ميكانيزم عملية التطور .
ولكى نعرف حقيقة هذا الانتقال من الكم إلى الكيف الذى يشير إليه هذا
القانون يجب أولاً أن نعرف ما المراد بها تين المقولتين :

إن الكيف أو الكيفية quality ليست صفة معينة للشيء بل هى مجموعة
الصفات أو الخصائص التى تعطى لنا فكرة شاملة عن الشيء ككل ، فلون البرتقالة
وشكلها وطعمها إذا نظر إلى كل صفة منها على حدة ، منفصلة عن بقية الصفات الأخرى
سميت خصائص ، وأما إذا نظر إليها من حيث هى مجموعة مؤلفة فإنها تسمى
كيفية . فكيفية البرتقالة إذن هى مجموعة صفات مترابطة هى لونها وطعمها وشكلها ،
أما الكم أو الكمية quantity فهى خاصية أساسية تتميز بها الأشياء المادية ،
وتعكس درجة تطور خصائص الشيء النوعية وشدة ، وشكله وحجمه الخ . .
ويعبر عن الكمية - فى العادة - بالأرقام .

وإذن فشكل الأشياء ووزنها وحجمها وشدة ألوانها النوعية والأصوات
التي تصدرها يعبر عنها عددياً . وتدخل الكمية والكيفية فى ارتباط أو وحدة
لأن كلا منهما يعبر عن وجه معين لشيء واحد ، ولكنها يختلفان من حيث أن
التغير الكيفي يؤدي إلى تغير أساسي فى جوهر الشيء فيتحول إلى شيء آخر ، بينما
التغير الكمي الذى يتم فى حدود معينة لا يحدث مثل هذا التحول الملحوظ . والفرق
بين هذين النوعين من التغير هو نفس الفرق بين التغير الجوهرى والتغير العرضى
الذى أشار إليه أرسطو (١) ، فالأول وهو التغير الكيفي يتم فيه تحول الشيء إلى
شيء جديد أما الثانى وهو الكمي فليس إلا زيادة أو نقصاناً فى حجم الشيء .

ويضرب ماركس مثلاً لنوعى التغير، فيشير إلى أنه إذا اختمت الملكية الرأسمالية
(١) مع ملاحظة الاختلاف الأساسى بين مذهب أرسطو ومذهب كارل ماركس
بصدد تفسير التغير الجوهرى .

— وهي الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالي — وحات محلها الملكية الاشتراكية ، فإن نظاماً جديداً يحل محل النظام الرأسمالي وهو النظام الاشتراكي .

ولكن إذا تضخمت الملكية الرأسمالية - أى زادت كميته - وتركزت في أيدي فئة صغيرة من الإحتكاريين أو في يد الدولة البورجوازية - كما هو الحال في العالم الرأسمالي اليوم - فإن النظام الرأسمالي يبقى كما هو ولا يزول ، حيث أن التغير لم يصل بعد إلى الحد الذي يقضى معه على هذا النظام نفسه .

ويسمى الماركسيون الحد الذي يبقى عنده الشيء كما هو قبل أن يتحول بمعيار وحدته الذي يعبر عن الإرتباط بين الجوانب الكمية والكيفية في الشيء ، وإذا اختلف هذا المعيار تغير هذا الشيء وتحول إلى شيء آخر . فالزئبق يبقى سائلاً بين درجتي ٣٩° و ٣٥٧° أى أن هذا هو المدى الذي يتحقق فيه معيار وحدته ويختلف هذا المعيار قبل الدرجة الأولى وبعد الدرجة الأخيرة فيسكون الزئبق جامداً عند ٣٩° وقبلها ويكون غازياً بعد ٣٥٧° .

وعلى هذا فإنه يمكن القول بأن التطور يشمل على صورتين مختلفتين ومترابطتين وهما التغير المستمر Continuity والتغير الفجائي Leap

أما التغير المستمر الرتيب فهو تغير كمي تدريجي تراكمي ، وأما التغير الفجائي فهو تغير كمي نوعي يقضى على القديم ويحل الجديد محله .

وفي خلال عملية التطور تراكم التغيرات الكمية تدريجياً ثم لا تلبث أن تحدث عنها فجأة تغيرات كيفية أساسية ، أى أن هذا التغير يتم على شكل طفرة ،

وبينما يحدث التغير من الرأسمالية إلى الاشتراكية فجأة أى بالإنتقال الشوري المباغت يجد أن الإنتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطيء .

جـ - قانون سلب السلب :

هذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور في العالم المادى ، الذى يعنى مثلاً حلول الجديد محل القديم ، ولكن عملية تغلب الجديد على القديم - الصادر عنه - تسمى نفيًا أو « سلباً » Negation . فالبروليتاريا رغم أنها وليدة النظام الرأسمالى إلا أنها لا تلبث أن تدخل فى صراع مع البرجوازية فتقضى على هذا النظام ، ويعد هذا تعبيراً عن قانون السلب . يقول ماركس « إنه لن يحدث أى تطور فى أى مجال بدون القضاء على صور الوجود القديمة » (١) .

إن تاريخ المجتمع الإنسانى يتألف من حلقات نفي (سلب) للنظم الجديدة للنظم القديمة : فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية . وقضى مجتمع الإقطاع على مجتمع الرقيق ، وقضت الرأسمالية على مجتمع الإقطاع ثم قضى المجتمع الإشتراكي على مجتمع الرأسمالية ، ولا يحدث هذا بسبب عامل ينضاف إلى النظام أو إلى الظاهرة من خارج ، بل إن النظام نفسه يشتمل على مبادئ كامنّة فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه ، فالانتقال إلى مرحلة ذات طابع كينى جديد إنما يتم بفضل الصراع الداخلى الذى ينطوى عليه النظام ، ذلك الصراع الذى يعبر عن تناقضات داخلية هى مصدر التطور وقوته المحركة . وعلى هذا فإن الاشتراكية تأخذ مكان الرأسمالية ذلك لأنها تحمل تناقضاتها الداخلية النوعية . ولا يعنى السلب أن الجديد ينسخ القديم كله ، بل الواقع أنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه ، فيدبجه فى الجديد ويرفعه إلى مستوى أعلى لكى يتفق مع الطابع الكينى الجديد ولكن هل يقف التطور عند إحلال جديد معين محل القديم المرفوض؟ الواقع أن الجديد لا يبقى على وضعه إلى المآل نهاية إذا به لا يلبث أن يمهّد لظهور جديد آخر غيره يكون أكثر تقدماً منه . وعندما تكتمل

(١) راجع Marx Engels " Moralising Critique and criticising

Morality " Collected works, Vol. 4 p 297

أسباب ظهور الجديد الثاني يحدث سلب آخر ، وهذا ما يسمى « سلب السلب »
أى سلب الجديد الذى سلب القديم السابق . وهذا الجديد الثانى يقع تحت سلب
آخر حينما يظهر جديد ثالث وهكذا تستمر حركة السلب - تبعاً لحركة التطور -
إلى ما لا نهاية .

وإذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتتابعة ، أو هو
استمرار تغلب الجديد على القديم إلى ما لا نهاية ، بحيث يتخذ الجديد دائماً صورة
تقدمية تسمح بالزيادة المستمرة فى معدل التطور الذى يجد ترجمة واقعية له فى
الإرتقاء أو تقدم المجتمع . ولا تتم حركة التطور فى خط مستقيم بل فى صورة
لولبية تتكرر فيها المراحل السابقة بصورة أعلى (١) .

ويحدث هذا التطور اللولبى - كنتيجة لقانون سلب السلب - فى العالم العضوى
وفى الحياة الاجتماعية على السواء .

ويعطى لنا امجول مثالا للتطور اللولبى فى نطاق العالم العضوى فيذكر أن حبة
القمح حينما تبذر فى الأرض ، تنبت مساقاً وهذه الساق تعبر عن سلب الحبة الزروعة
ثم لا تلبث أن تظهر منبئة على الساق تحمل حبات قمح جديدة ، وتعد هذه الحبات
سلباً للساق ، ويحدث فى نفس الوقت رجوعاً إلى النقطة التى بدأنا منها ، ألا وهى حبة القمح
ولكن على أساس جديد ، فالحبة الجديدة تختلف عن القديمة من حيث السمك إذ أنه
بينما كانت الأولى واحدة نجد الآن عدداً كبيراً من الحبات ، وكذلك فإن الحبات
الجديدة تمثل بعض الخصائص الكيفية الجديدة التى تميزها عن الحبة القديمة وإذن
فالتطور قد حدث هنا بشكل لولبى ذلك أننا قد بدأنا بحبة واحدة ولم تلبث أن
ظهرت عنها حبات كثيرة ، وعن هذه ستظهر حبات أخرى أكثر عدداً وذلك إلى ما لا نهاية

ويحدث التطور الولي كذلك في الحياة الاجتماعية ، فنحن نجد أروا المجتمع البدائي الشيوعى الذى تنعدم فيه الطبقات وتوجد فيه شيوعية ملكية أدوات الإنتاج البدائية ، ثم لا يلبث تطور الإنتاج أن يودى إل سلب هذا النظام عن طريق مجتمع الرق الطبقي ، ثم يحل مجتمع الإقطاع محل مجتمع الرق الذى يخضع بدوره للسلب عن طريق المجتمع الرأسمالى ثم تحل الاشتراكية محل الرأسمالية وليست الاشتراكية سوى المرحلة الأولى للشيوعية .

وإذن فقد تم هذا التحويل بتأثير قانون « سلب السلب » وظهر فيه الأسلوب الولي للتطور حيث أن التطور ينتهى إلى الشيوعية وهى تشبه المرحلة الأولى لبداية التطور أى الشيوعية البدائية ، ولكن بصورة كيفية جديدة تحمل في طياتها جميع صور التقدم الحضارى الذى عانته الإنسانية خلال مراحل تطوره التاريخى . ومن ثم فإن التشابه بين البداية والنهاية إنما يعد من قبل التشابه الظاهرى الخارجى الضرورى فقط إذ لا يمكن أن تقاس الشيوعية البدائية التى بدأت بها الحياة الاجتماعية بالشيوعية المعاصرة .

وإذن فالتطور يحدث من خلال سلب الجديد للقديم ، والأعلى للأسفل ويقسم بالطابع النقدى ، لأن الجديد حينما يسلب القديم يحتفظ ببعض عاينه ويعيد لها لكى تتلاءم مع الوضع الجديد ، وهذا يعنى أن التطور يتبع مساراً لولياً تتكرر فى مراحل العليا بعض خصائص المراحل السفلى .

٣ — نظرية المعرفة :

يرى الماديون الجدليون أن الإنسان يعرف العالم عن طريق حواسه وهو يستطيع أن يحصل على صورة صحيحة عنه ، وليست هذه المعرفة مشيدة لموضوعات العالم الخارجى ، بل إن العالم الخارجى له موضوعيته الخالصة التى تجعله مستقلاً ومنفصلاً عن شعور الإنسان على الرغم من أن الشعور أو العقل الإنسانى قد تكون من صورة معقدة للادة المتطورة .

ولما كان الفعل أو العمل بصوريته الطبيعية والاجتماعية هو العامل الاساسى فى عمليات التحول فى الطبيعة والمجتمع : لهذا فقد أصبحت وحدة النظرية والتطبيق مبدئاً أساسياً فى الماركسية اللينينية. أى أن المعرفة الصحيحة ليست نتيجة خطوات الذات العارفة على نفسها واجترارها لأفكارها كما يقرل المثاليون ، بل هى إنعكاس صيرورة الاشياء على النفس بحيث لا يكون ثمت فكر منفصل عن الواقع الخارجى بل يوجد واقع خارجى ينعكس على صفحة النفس فتدركه فى تمام طبيعته المادية. وإذن فمقياس الحقيقة لا يمكن أن يكون فطرياً أو منطقياً صورياً ، بل هو يرجع فى حقيقة الامر إلى الفعل أو العمل أى إلى « الصيرورة » فى الطبيعة ، وقوة العمل البشرى فى مجال الإنتاج .

فالعمل إذن هو المحك الوحيد لصحة المعرفة من عدم صحتها ، أى أن التطبيق هو معيار صحة الفكرة ، فهل تتلاقى إذن وجهة النظر البراجماتية مع موقف الماركسيين بهذا الصدد؟ (١)

(١) راجع Fundamentals of Marxism. pp. 111 — 113 يرفض الماديون الجدليون دعوى مطابقة الماركسية - اللينينية للبراجماتية ، على أساس أن البراجماتية ترفض القول بموضوعية العالم وتنسب معرفتنا على أساس من الاعتقاد للقرنى اللاعقل ، والفكرة المركزية فى البراجماتية هى أن الإنسان إنما يعمل فى عالم ليست لدينا عنه فكرة مريثية بها ، عالم هو خليط من الإحساسات والإفعالات مجرد من الوحدة الداخلية ويقوم وراء الإدراك العقلى . وكذلك فقد نظر البراجماتيون إلى الدين باعتباره نظاماً مفيداً فى العمل بقطع النظر من ماديته أو مثاليته ، إذ المهم أن يكون الدين ذا فائدة ملموسة فى الحياة الواقعية . وأما الماركسية فإنها - بناء على موقفها المادى - فقد استبعدت الدين بوصفه أساسية ، وصلت بموضوعية العالم الخارجى ، وإمكان معرفتنا له فى صورته الكاملة التى تشتمل على وحدته العضوية .

وعلى هذا فيكون التشابه بين الماركسية والبراجماتية - من حيث 'استناد كل منهما إلى الفعل أو العمل - ليس إلا تشابهاً ظاهرياً فحسب .

عن الفلسفة السكانية ثم حدث تغير بينهما نتيجة لاختلاف الإطار المذهبي العام عند كل منهما .

المادية التاريخية

١ — المضمون الجدلي للمادية التاريخية :

المادية التاريخية هي تطبيق للمادية الجدلية على تطور المجتمع ، أو هي علم فلسفي أصيل يحل مشكلة فلسفية أساسية في نطاق المجتمع ، وهي ، العلاقة بين الشعور الاجتماعي والوجود . وسيؤدي بنا حل هذه المشكلة إلى الكشف عن الوحدة المتأصلة بين المادية الجدلية والمادية التاريخية ، فبينما ترى المادية الجدلية أن الوجود الواقعي الموضوعي مستقل عن الشعور ، ترى المادية التاريخية أن الوجود الاجتماعي حقيقة موضوعية مستقلة عن الشعور الاجتماعي للإنسانية ، وفي كلا الحالتين نجد الشعور انعكاساً للواقع المادي الموضوعي ، ومعنى ذلك أن المجتمع يتطور من شكل إلى آخر بطريقة موضوعية لا دخل للشعور الإنساني في توجيهها وإنما يخضع هذا التطور لحتمية تستمد عناصرها من التنظيم الإقتصادي أي من صور الإنتاج المادي التي تسود في أشكال المجتمع المختلفة .

وقد انتقد الماركسيون محاولة جماعة من أتباع « الدولة الثانية » ، بمن عرفوا باسم المراجعين أو المعدلين للماركسية revisionists من أشكال كاو تسكي وماخ ومن بعدهم كارل أدلر . لقد ذهب هؤلاء إلى المادية التاريخية لا ترتبط بالفلسفة المادية وأنه من الممكن تفسير تطور المجتمعات على ضوء المادية التاريخية

جدون الحاجة إلى أساس فلسفي مادي ، فتصبح المادية التاريخية مجرد منهج لتفسير التطور الاجتماعي ، وهدفهم من ذلك أن يفصلوا بين الجدل والمادية التاريخية ، وبذلك تنفق مقولات المادية التاريخية مع آراء علم الاجتماع البورجوازي عند الوضعيين وغيرهم . وقد أتاح هذا الفصل للمراجعين المناصرين للكاثلية الجديدة أن يحلوا ما أسمره « بالاشتراكية الأخلاقية » محل الاشتراكية العلمية ، وأمكن أيضاً لماخ أن يربط بين الاشتراكية والدين بعد أن نزع الأساس الفلسفي المادي للنظرية ، ولقد فعل ذلك أيضاً الحزب الاشتراكي الديمقراطي في ألمانيا الغربية لما أدخل الدين في برنامجه الذي أعلنه في نوفمبر سنة ١٩٥٩ .

ويرى الماركسيون أن هؤلاء « المراجعين » يمثلون طبقة الانتهازين الممالئين لسلطة البورجوازية الحاكمة ، وانهم حينما يتعمدون عدم الاكتراث بالفلسفة المادية إنما يقعون في تناقض مريع . إذ كيف يمكن الفصل بين طبيعة الموضوع والمنهج الذي يفسره ، وليسك المادية التاريخية سوى امتداد للجدل واستخدامه لمعرفة المجتمع الإنساني .

وعلى هذا فإن القضايا الأساسية للمادية التاريخية تعد استمراراً وتطوراً حليوياً لقضايا المادية الجدلية في تطبيقها على دراسة الحياة الاجتماعية (١) .

فلا يمكن الفصل إذن بين المادية الجدلية والمادية التاريخية ، وكذلك مذهب

ماركس الاقتصادى ونظريته فى الشيوعية العلمية ، فهذه كلها تواف والماركسية ،
وتقوم على نظرة فلسفية مادية موحدة العالم .

٢ - معنى الضرورة فى القوانين الاجتماعية .

تبين لنا إذن كيف أن المادية التاريخية تقوم على أساس فلسفى ، فتحل المشكلة
بين الوجود المادى والوجود الاجتماعى وترى أن الأول ليس سابق على الثانى فقط
بل إنما هو أصله ومصدره والمحرك الأساسى لتطور جميع أشكاله :
وللمادية التاريخية قوانينها ذات الصبغة الموضوعية المستمدة عن الشعور
الإنسان كقوانين التطور الطبيعى ، وهذه القوانين التى تتحكم فى تطور المجتمع
من الممكن الكشف عنها وتطبيقها فى الحياة العلمية .

وتختلف القوانين الطبيعية عن القوانين الاجتماعية فى أنه بينما تعكس الأولى
تأثير قوى عمياء تلقائية يجد أن قوانين التطور الاجتماعى تسمى بين البشر أى
بين موجودات عاقلة تضع نصب أعينها أهدافاً معينة وتحاول تحقيقها .

وتدرس المادية التاريخية أعم قوانين التطور الاجتماعى وترك للعلوم
الاجتماعية الجزئية كالإقتصاد والتاريخ وعلم الجمال دراسة الجوانب الخاصة فى
الحياة الاجتماعية .

وهذه القوانين الاجتماعيه لا يمكننا من فهم عملية التطور الاجتماعية فحسب ،
بل تشكل أيضاً سلاحاً إيدىولوجياً لإحداث تغيرات فى الحياة الاجتماعية وتحويلها
لمصلحة الطبقة العاملة . وهذا لا يعنى ابتكار صور جديدة غير مشقة من واقع
التطور والاجتماعى الموضوعى ذى الصيغة الحتمية ، بل إن هذا التدخل يتلخص فى
المساعدة على تذليل العقبات أمام عملية التطور ، وذلك بإظهار الضرورة التاريخية
التطور التقدمى للنوع الإنسانى وكيف أن الضرورة التاريخية الاجتماعية التى تنبع

من الارتباطات الداخلية الكامنة بين الظواهر الاجتماعية ، لابد من أن تأخذ طريقها إلى الظهور والتحقق . فليس ثمة مجال للصدفة في ميدان التغيرات الاجتماعية ، إذ تقوم هذه الضرورة على الارتباط الجوهرى بين الإنتاج المادى والأشكال الاجتماعية ، بحيث يعد القول بتدخل الإرادة الإلهية أو إرادة « البطل » ، انتقاصاً لمبدأ حتمية الحل التاريخى . ولكن كيف تتحقق حرية الإنسانى فى نطاق هذه الضرورة المادية؟ يقول الماركسيون إنه عندما يدرك الناس موضوعية الضرورة التاريخية فإنهم يتدخلون فى سير العملية التاريخية ، عن وعى وإرادة . وبذلك تتحقق « ريشم » ، وعلى هذا فإن الحرية الإنسانية إنما تقوم على معرفة الإنسان والضرورة الموضوعية ، والتصميم الإرادى على استخدامها لمصلحته

٣ - الإنتاج المادى كـأساس لتطور المجتمع :

إن حجر الزاوية فى « المادية التاريخية » ، هو القول « بأن أسلوب الإنتاج يلعب دوراً حاسماً فى تطور المجتمع » .

ولكن الإنتاج لا يتم بدون مساعدة عوامل مختلفة منها البيئة الجغرافية والسكان وقد اتضح من تحليل العامل الجغرافى أنه ليس أمراً حتمياً فى تطور المجتمع على الرغم من أن البيئة الجغرافية شرط ضرورى للحياة الاجتماعية ، وينحصر دورها فى أنها قد تسهل أو تؤخر تطور المجتمع ولكنها لن توقف هذا التطور الحتمى بأى حال . وكذلك فإنه على الرغم من أن مبدأ السكان شرط ضرورى للحياة المادية للمجتمع إلا أنه ليس عاملاً حتمياً فى تطور المجتمع . إذ العامل الحتمى الوحيد أو المحرك الأساسى لتطور المجتمع ليس شيئاً غير أسلوب اثروة المادية .

ولكى نوضح هذا القول يجب أن نميز بين أسلوب الإنتاج وقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج :

فلما كان استعمار بقاء النوع الإنسانى مرهوناً بمحصله على الطعام والممكن والملمس، وغيرها من الحاجات الضرورية - وكانت الطبيعة لاتقدم للإنسان - في الغالب - هذه الحاجات جاهزة مصنوعة - فقد كان من الضروري أن يعمل الإنسان لكي ينتج ما يشبع مطالبه ، وإذن فالعمل هو أساس الحياة الاجتماعية وضرورة طبيعية للإنسان، إذ أنه بدون العمل والإنتاج تتلاشى الحياة الإنسانية وينعدم وجود النوع الإنسان . وعلى هذا فإن إنتاج الثروة المادية هو الذى يحفظ على الإنسان بقاءه ويشكل بالضرورة تطوره الاجتماعى . ويعرف العمل بأنه تحويل الأشياء الطبيعية يقصد اشباع حاجات الإنسان ، . ويستخدم العمل ، الآلات في عملية التحويل . أى أن الآلة هي وسيلة العمل . ولكي نصنعها يجب استخراج الحديد الخام من المناجم ، وصهره وتحويله إلى صلب وتشكيله بحسب التصميم المطلوب . ومن وسائل العمل أيضاً مباني المصانع ووسائل النقل الخ . وتتكون وسائل الإنتاج أو أدواته من الأشياء الطبيعية أى المواد الأولية بالإضافة إلى آلات المصانع ومبانيها ووسائل النقل وغيرها .

وعلى الرغم من أن آلات الإنتاج هي أهم وسيلة لتحويل أشياء العمل إلا أنها لا يمكن أن تعمل بدون قوة بشرية : تحركها وتنظيمها لكي تنتج ، إذن :

فالإنسان عامل جوهري في عملية الإنتاج

وعلى هذا فإن قوى الإنتاج تشمل على وسائل الإنتاج (ومنها آلات العمل التى أنشأها المجتمع) والإنسان الذى ينتج الثروة المادية . وهذه القوى الانتاجية هي التى تحدد علاقات الإنسان بالطبيعة ومدى سيطرته عليها .

وتصبح القوة العاملة هي العنصر الرئيسى فى قوى الإنتاج إذ أن عمل الإنسان أنه هو الذى صمم الآلات وحركها وأنتج كل حاجات المجتمع .

والعمل صبغة إجتماعية من حيث أن الأفراد لا يمكن لهم أن يتجهوا إلا إذا دخلوا في علاقات وارتباطات فيما بينهم ، أى أنه يتعذر الإنتاج بدون قيام علاقات إجتماعية . وارتباط هذه العلاقات بقوى الإنتاج ينتج عنه أسلوب إنتاج معين .

أما هذه العلاقات فهي تقسم العمل بين أفراد الجماعة ، ووسائل المبادلة والتوزيع وغير ذلك. وهذه العلاقات تتضمن أيضاً علاقة بين الناس أنفسهم، من حيث وضعهم بالنسبة لقوى الإنتاج وأدواته المادية . وليست هذه العلاقة سوى علاقة الملكية، بحيث ينقسم المجتمع إلى طائفتين : طائفة تملك وسائل الإنتاج وطائفة لا تملك شيئاً منها ، وإنما تملك فقط « قوة للعمل » أى قدرتها على بدل الجهود واستخدام وسائل الإنتاج لزيادة معدله ، ويتحدد شكل المجتمع بحسب صورة ملكية وسائل الإنتاج الموجودة فيه . فإذا كانت ملكية وسائل الإنتاج عامة أى فى أيدي الطبقة العاملة فإن علاقات الإنتاج تتخذ شكل التعاون والمساعدة المتبادلة بين أفراد قد تحرروا من وطأة الاستغلال كما هو الحال فى ظل النظام الاشتراكى . وأما إذا كانت ملكية وسائل الإنتاج ملكية خاصة تنحصر فى أقلية مستغلة فإن علاقات الإنتاج تكون علاقات مهيمنة من جانب هذه الأقلية وخضوع واستعباد من جانب الأغلبية أى من جانب الطبقة العاملة ، كما هو الحال فى ظل النظام الرأسمالى حيث تحرم الطبقة العاملة من حقها فى ملكية وسائل الإنتاج ، وتجهز على العمل لصالح البرجوازية المستغلة ، تلك التى تحصل على أكبر نصيب من عائد الإنتاج مع أنها لا تشارك فيه بصورة مباشرة ، وبذلك يستمر توزيع الثروة المادية بطريقة غير عادلة فى ظل هذا النظام ، بينما يتحقق التوزيع الحق العادل فى ظل النظام الاشتراكى بحسب العمل ، الأمر الذى لا يتعارض مع مصالح الطبقة العاملة بل يلتقى معها .

ولإذن فعلاقات الإنتاج تشمل على صور ملكية أدوات الإنتاج وما يتبعها من أوضاع اجتماعية بالنسبة لسائر طبقات المجتمع ، ولهذه العلاقات طابع موضوعي يجعلها مستقلة عن إرادة الناس ورغباتهم ، وكذلك فإن تقدم وسائل الإنتاج وتوسعه إنما يحدث بسبب تزايد الكثافة السكانية وما يتبعها من زيادة الحاجات . وعلى هذا فإن تطور الإنتاج إنما يحدث بفضل جدل داخلي وبحسب ضرورة موضوعية ، وليس تاريخ المجتمع سوى تطور الإنتاج الاجتماعي من شكل إلى آخر بحسب قانون يحل بمقتضاء أسلوب أعلى في الإنتاج محل أسلوب أقل في الدرجة .

وترجع بداية هذا التطور إلى حدوث تغير في قوى الإنتاج المادية البشرية وقد كشف لنا التاريخ عن سبق تغير قوى الإنتاج المادية أى وسائل الإنتاج ، ذلك أن الناس رغبة منهم في تخفيف مشقة العمل والحصول على أكبر كمية من الثروة بأقل مجهود عمل يمكن يتجهون إلى تحسين الآلات القائمة ، وقد يستبدلونها بأخرى خيراً منها ، وهذا يعني تطور أسلوب إنتاج الثروة ، وإذا حدث أن تقدم أسلوب الإنتاج على علاقات الإنتاج القائمة (بسبب ارتباطها بصورة قديمة للملكية) فإنه يحدث تناقض بين أسلوب الإنتاج وعلاقات الإنتاج وهذا التناقض يدعو إلى القضاء على علاقات الإنتاج القديمة وأحلال علاقات جديد محلها تتفق مع أسلوب الإنتاج الجديد . وإذا تطور هذا الأسلوب الأخير وظلت علاقات الإنتاج كما هي عليه فإنه يحدث تناقض جديد يقتضى تغييراً نوعياً - أى كيفياً - جديداً في صورة علاقات الإنتاج وهكذا - حيث نرى أن أسلوب الإنتاج هو الأساس المادى لتطور المجتمع . ومن ثم يمكننا القول بأن تاريخ المجتمع إنما هو تاريخ تطور أساليب الإنتاج القائمة في مراحل التاريخ المتعاقبة .

٤ — الأشكال الاجتماعية لأساليب الإنتاج :

وقد كشفت لنا الدراسة التاريخية للمجتمع عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة
لأساليب الإنتاج :

١ — أسلوب إنتاج المجتمع البدائي الشيوعي .

ب — أسلوب إنتاج مجتمع الرقيق .

ج — أسلوب إنتاج المجتمع الإقطاعي .

د — أسلوب إنتاج المجتمع الرأسمالي .

هـ — أسلوب إنتاج المجتمع الاشتراكي .

١ — كانت قوى الإنتاج في ظل المجتمع البدائي محدودة وحسب الحاجات
الضرورية ، ولهذا فقد نشأت علاقات إنتاج محدودة تقوم على الملكية المشاعة
لوسائل الإنتاج ، وعندما اكتشف الإنسان النار واستطاع أن يصنع أدوات إنتاج
أولية من المعادن تعدل أسلوب الإنتاج وأصبح الإنسان قادراً على إنتاج ما يزيد
عن حاجته ، وحينئذ انقسمت العشائر إلى أسر ، وظهرت الملكية الخاصة لوسائل
الإنتاج وتركزت في أيدي الأسر المنحدرة من نبلاء العشائر القديمة ، وبذلك
ظهرت طبقة من الأغنياء الذين استحوذوا على فائض المنتجات على حساب غيرهم
من الكادحين ، وحينئذ انقسم المجتمع البدائي إلى طبقتين : طبقة العبيد وطبقة
ملاك العبيد ، وبذلك حل مجتمع الرقيق محل المجتمع البدائي القديم .

ب — لقد أدى تطور أسلوب الإنتاج إلى ظهور مجتمع الرقيق ، وفي ظل هذا
المجتمع تعدلت وتحسنت أدوات الإنتاج واشتد تعذيب الرقيق واستعبادهم فحضر
الآرقاء وهم القوة العاملة في المجتمع — بأن زيادة الإنتاج لا تعود عليهم بأى

فائدة ، ومن ثم أصبحت علاقات الإنتاج قائمة على ملكية العبيد عائقاً في سبيل تطور قوى الإنتاج ، فضلاً عن أن المعاملة غير الإنسانية للرقائق أدت إلى إضعافهم عقلياً وجسدياً مما دفع بهم إلى الثورة ضد مستغليهم ، وقد أدت هذه الثورة — بالإضافة إلى غزوات القبائل المجاورة — إلى إنهيار مجتمع الرقيق وظهور المجتمع الإقطاعي .

ج — استمر التطور التقدمي للقوى الإنتاجية في عهد الإقطاع ، وظهرت الصناعات اليدوية ، وتقدمت الزراعة إلا أن علاقات الإنتاج استمرت في صورة علاقات استعباد واستغلال لرقائق الأرض بواسطة النبلاء الإقطاعيين ، على الرغم من أنهم كانوا أكثر تقدمية من ملاك العبيد في مجتمع الرقيق ، إذ سمحوا للفلاح والمصانع بقدر — ولكن ضئيل — من الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج التي كانوا يستخدمونها لمصلحتهم الشخصية بعد إنجاز ما عليهم من واجبات لسيادهم الإقطاعيين . وقد استمرت القوى الإنتاجية في التطور حتى اعترضتها الكشوف الجغرافية ، التي استلزمت ظهور السوق الدولية وما تبعها من قيام المصانع وتجميع العمال في مراكز صناعية ، وتطبيق مبدأ تقسيم العمل *division of labour* مما أدى إلى زيادة إنتاجية العمل ، أي أنه بينما طرأ تغير أساسي على أسلوب الإنتاج ظلت علاقات الإنتاج كما هي فتحالت البرجوازية مع البروليتاريا للقضاء على النظام الإقطاعي إذ أن البرجوازية الناشئة كانت ترى في الأرستقراطية الإقطاعية العدو الأكبر لها . وبهذا انهار المجتمع الإقطاعي القائم على الملكية الإقطاعية لوسائل الإنتاج .

د — قام النظام الرأسمالي على أنقاض نظام الإقطاع ، وقد تميز النظام الجديد بالإنتاج الآلي الضخم ، وحلت فيه الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج محل الملكية الإقطاعية ، وكان ذلك حافزاً على النمو الضخم لقوى الإنتاج لزيادة ربح الرأسمالي .

وعلى الرغم من أن العامل قد تحرر في ظل الرأسمالية ، بمعنى أنه كان يعمل متى شاء وأين شاء إلا أنه كان مضطراً لبيع عمله للرأسمالي لأنه لا يملك وسائل الإنتاج ، وبذلك وقع تحت وطأة استغلاله ، إذ أنه لا يحصل على حقه العادل من عائد الإنتاج ويستمر الرأسمالي في تحسين أدوات الإنتاج ليحصل على مزيد من الربح أى عائد الإنتاج ، فكان علاقات الإنتاج الرأسمالية القائمة على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج قد أدت إلى ظهور الربح الرأسمالي ، وحينما يزداد نمو القوى الإنتاجية تصبح علاقات الإنتاج متخلفة عنها بحيث تكون معوقاً لتطورها [يرى ماركس أن وفرة الانتاج الرأسمالي بسبب التقدم الذى طرأ على أساليبه تؤدي إلى أنهياره بسبب ما يحدث فيه من أزمات دورية ، فهو كالساحر الذى أطلق تعاويذه السحرية قوى جبارة يعجز هو نفسه عن السيطرة عليها فتفنى عليه]

أن التناقض العميق فى أسلوب الانتاج الرأسمالى ، هو التناقض بين المسحة الاجتماعية للإنتاج — من حيث أن العمال فى مجموعهم يقومون به — وصورة الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ، فبينما يبذل العمال النصيب الأكبر فى إنتاج الثروة المادية نجد أن ثمرتها تعود إلى فئة محدودة من ملائكة وسائل الانتاج . وهذا هو التناقض الاساسى فى النظام الرأسمالى . وقد تطورت الرأسمالية فى نهاية القرن التاسع عشر وأصبحت امبريالية ، وهى أعلى مرحلة فى هذا النظام إذ تتخذ الطابع الاحتكارى ، فتقتضى على المنافسة وتستغل العمال فى بلادها وفى المستعمرات فتعمق جذور التناقض بين المسحة الاجتماعية للإنتاج وصورة الملكية الخاصة ، وتنشأ عن هذا أزمات بسبب تكديس السلع وتعطل العمال ، الأمر الذى يؤدي الى صراع مرير بين البورجوازية والبروليتاريا ، وهذا الصراع هو الأساس الاقتصادى المحرك للثورة الاشتراكية التى تحقق انتصارها الساحق على الرأسمالية فتفنى على علاقات الانتاج الرأسمالى أى الملكية الخاصة لوسائل الانتاج :

هـ - في ظل النظام الاشتراكي الجديد تقوم علاقات الإنتاج على أساس الجماعية وبذلك ينتفي الاستغلال :

وتكون على قمة هذا النظام ديكتاتورية البروليتاريا (١) التي تعمل على أن تتفق علاقات الإنتاج مع أسلوب الإنتاج .

ويظهر في هذا النظام نوعان من الملكية :

١ - ملكية جماعية : أى أنها ملكية فى أيدى الدولة الممثلة للشعب كله .

٢ - ملكية تعاونية : أو فردية فى ظل المزارع الجماعية .

غير أن النوع الأول من الملكية تكون له الغلبة فى آخر الأمر ، وتقوم علاقات الإنتاج على أساس التعاون والمساعدة المتبادلة . بحيث يكون إلغاء المصلحة الفردية مع المجموع الحافز الأكبر على الإنتاج .

و - صور التحول إلى الاشتراكية

وتعمل حكومة البروليتاريا على أن تؤمم الصناعات الكبيرة والمصايف ووسائل النقل وتصادر الملكيات الزراعية الكبيرة ، وتحاول بكل الطرق القضاء على تعدد صور الإنتاج الإقتصادى فتتضمن على جميع صور الاستغلال (٢) .

وقد نأفش الاشتراكيون مشكلة التحول الاشتراكي ورأوا أنه ليس من الضروري أن يتم هذا التحول دائما بشكل واحد هو شكل حكومة البروليتاريا

١ - راجع أفانسييف الفلسفة الماركسية ص ٣٠١ .

٢ - راجع Fundamentals of Marxism-Leninism, p.p. 539 - 562
Second Edition Moscow 1964 .

بل إن تمت صوراً أخرى عديدة للتحويل تجددتها الظروف التاريخية لكل مجتمع (١).
يقول لينين : إن كل الشعوب متصل إلى الاشتراكية ، فهذا أمر حتمي ،
ولكنها لن تصل إليها جميعاً بنفس الطريق ، إن كل شعب سيقدم صورة خاصة به
في شكل أو آخر من أشكال الديمقراطية ، وفي نوع أو آخر من أنواع ديكتاتورية
البروليتاريا أو معدل آخر من معدلات التحويل الاشتراكي للظواهر المتنوعة
للحياة الاجتماعية (٢) ، ... ، إن الثورات القادمة في بلاد الشرق التي تضم
تعداداً ضخماً جداً من السكان وظروفاً اجتماعية أكثر تنوعاً ستظهر دون شك عدداً
أكبر من الخواص المميزة لها عن الثورة الروسية

و أن الأشكال الجديدة للديمقراطية التي يمكن أن تتطور على أساس
تجاهلات طبقية أعرض سيكول لها بالتأكيد ملامح جديدة وخاصة بها ، وأكثر
من هذا فإنه ليس من الضروري أن تمارس كل هذه الدول وظائف الديكتاتورية
البروليتارية منذ البدء ، إذ من الممكن أن تقوم في المستقبل أشكال جديدة من
ديكتاتورية الطبقة العاملة أو ديمقراطية تحقق نفس الوظائف . وستخلق حركات
التحرير في آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط وأمريكا الجنوبية أشكالاً جديدة من
السلطة السياسية للشعب العامل ... ، (٣)

٦ - المرحلة الشيوعية ، ونظرية ذبول الدولة :

وقد عمل الشيوعيون على أن يجعلوا من عقيدتهم نظرية متطورة تتقابل

١ - راجع بوتنكو ، طرق مختلفة للإنتقال إلى الاشتراكية (الترجمة العربية)

٢ - لينين ، ضد المراجعة Lenin Against Revisionism 1959

٣ - راجع Fundamentals of Marxism - Leninism

مع الأشكال المختلفة للجماعات بحيث لا تجمد وينتهى بها الأمر والوقوف عند الشكل السوفيتي .

ولكنهم يرون أن كل هذه الأشكال تتمحور حتماً وتستل المصالحات الاشتراكية إلى مجتمع شيوعي بلا طبقات (١) تخفى فيه كل صور الملكية ولا تبقى إلا الملكية الشيوعية ، بل إن هذا المجتمع الشيوعي متدبل فيه الدولة كسلطة سياسية أو اقتصادية ومستقبل إدارة الأشياء .

ذلك لأن وظيفة الدولة هي ضمان بقاء النظام الاقتصادي والاجتماعي القائم لمصلحة الطبقة التي تسيطر عليه وتستفيد منه فيكون واجب الدولة الأول حماية نظام الملكية القائم (٢) . وبذلك تصبح جهازاً حكومياً للعقاب والقمع . ولكن في ظل النظام الشيوعي - الذي يلغى الطبقات وتحقق فيه الملكية الجماعية لأدوات الإنتاج وينظم الإنتاج على أساس المساواة والمشاركة الحرة بين المنتجين ، بحيث يحتفى الإستغلال ومظاهر التوتر والنوارق الكبيرة بين الطبقات (٣) - سينتهى

١ - المرجع السابق ص ٦٦٢ .

Marxist philosophy, p. 269

٢ - راجع

٣ - يذكر برنامج الحزب الشيوعي السوفيتي أن الشيوعية نظام اجتماعي بلا طبقات، تسود فيه صورة واحدة للملكية العامة لأدوات الإنتاج وتنبع فيه المساواة الاجتماعية التامة بين سائر أفراد المجتمع . وفي ظل النظام سيكون التطور العام للشعب مصحوباً بنمو القوى الانتاجية عن طريق التقدم المستمر في العلم وفي التكنية (التكنولوجيا) ، وستتدفق ينابيع ثروة التعاونية في وفرة بالغة ، وسيطبق المبدأ العظيم : د من كل بحسب قدرته واكل بحسب حاجاته . إن الشيوعية مجتمع في أعلى درجات التنظيم ، يتألف من أفراد الطبقة العاملة الأحرار ذوي الوعي الاجتماعي ، ويقوم فيه الحكم الذاتي العام ، ويكون العمل فيه لخير المجتمع هو المطلب الحيوي الأول لكل فرد ، والضرورة التي يراعيها الفرد والمجموع ، وتستخدم فيه قدرة كل فرد لتحقيق المصلحة العظمى للشعب بأكمله .

وبذلك تؤدي الشيوعية رسالتها التاريخية من حيث تخليصها للبشر من التمييز الاجتماعي ومن جميع صور الاستغلال والظلم ، وكذلك من ويلات الحروب ، فتتق السلام والعمل والحرية والمساواة والأخوة والسعادة لجميع سكان هذه الأرض .

Marxist philosophy, pp. 229 - 232

دور الدولة لأنها ستصبح بلا عمل .

ولكن ليس معنى هذا أن تزول كل سلطة في التنظيم الاجتماعى والاقتصادى كما يقول الفوضويون (١) بل أن توجد إدارة مبسطة للإشراف على المصالح الاجتماعية . ولكن نظرية ذبول الدولة ليس لها سند فى الواقع أو التاريخ فى عالم تتنازعه قوتان كبيرتان وتحفظ كل منهما فيه بحبوش قوية جرارة ، فلا يمكن بحال من الأحوال أن يوجد مجتمع اشتراكى دولى بهذه الصورة وسط عداء مرير من مجتمعات أخرى ذات نظم مغايرة (٢) .

٧ — التركيبات الفوقية Super structures

لقد اتضح لنا كيف أن أسلوب إنتاج الثروة المادية ؛ هو القوة الرئيسية المحركة للتطور الاجتماعى ، ولكتنا نلاحظ من ناحية أخرى - أن كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع تتميز بنظم سياسية وقانونية وأخلاقية ... إلخ خاصة بها .

فكيف يفسر الماركسيون نشأة هذه النظم وتأثيرها على التطور الاقتصادى للمجتمع ؟ إنهم يميزون بين أساس (قاعدة) المجتمع ونظمه ويرجعون أساس المجتمع ، basis ، إلى مجموع علاقات الإنتاج المادية التى تشمل على صور الملكية وما ينتج عنها من علاقات بين الناس فى عملية الإنتاج ، وطريقة توزيع الثروة المادية أى أنهم يقصدون بذلك ، الأساس الاقتصادى للمجتمع . ولكل مجتمع أساسه الاقتصادى الخاص به الذى يرجع بالضرورة إلى حالة القوى الإنتاجية

١ — راجع المقابلة بين الفوضوية والشيوعية فيما بعد :

٢ — راجع بول سوزى : الاشتراكية ص ١١٥ ، ١٥٨ .

إذ أنه لن يظهر أى أساس لمجتمع ما حتى تستكمل الظروف المادية اللازمة له ، أى قوى الإنتاج الضرورية لميلاده :

وعندما يظهر هذا الأساس الاقتصادى ، فإنه يلعب دوراً ضخماً فى الحياة الاجتماعية ، إذ يمكن الناس من تنظيم الإنتاج وتوزيع الثروة المادية ، فبدون قيام علاقات اقتصادية بين البشر لن يتحقق أى إنتاج أو توزيع .

وتظهر أهمية الأساس الاقتصادى للمجتمع من حيث أنه يصلح كقاعدة يبنى عليها التركيب الفوقى للمجتمع: أى آراؤه السياسية والقانونية والفلسفية والأخلاقية والدينية وما يقابلها من علاقات ونظم ومؤسسات . وهذا هو السبب فى أن الأساس الاقتصادى للمجتمع هو طراز أسلوب الإنتاج الذى يشكل مباشرة وجه المجتمع أى آراءه ونظمه .

وكذلك فإن التركيبات الفوقية للمجتمع Super structures تلعب دوراً كبيراً فى عملية التطور الاجتماعى. فهى - بسبب قيامها على أساس اقتصادى معين - تعكس وجهة نظر الناس عن هذا الأساس ، فتكون سبباً فى نشأة أفكار تدعمه وأخرى تعمل للقضاء عليه . ونضطلع النظم كجهاز الدولة والأحزاب السياسية وغيرها بمهمة تطبيق هذه الأفكار . ويتم تأثير التركيبات الفوقية للمجتمع فى تطور القوى الانتاجية عن طريق الأساس الاقتصادى للمجتمع . ولعل أقرب مثال لذلك هو الدور العام الذى يلعبه الحزب الشيوعى والدولة السوفيتية والتركيب الاشتراكى الفوقى فى مجموعه ، فى بناء الأساس المادى والتكنولوجى للشيوعية وذلك عن طريق تنمية قوى الإنتاج الشيوعية :

وقد أدت دراسة الأساس الاقتصادى لأشكال التطور الاجتماعى إلى إثبات

أن هذا الأساس هو الذى يوجد التركيب الفوقى للمجتمع ، وأن هذا التركيب لا ينفصل عن أساسه بل يرتبط به ويستند إليه :

وانضرب مثلاً بأساس المجتمع البدائى ، فإن عدم وجود ملكية خاصة فيه وطبقات ، وبالتالى تناقضات طبقية . كان سبباً فى ألا تقوم فى التركيب الفوقى لهذا المجتمع دولة أو أفكار سياسية أو قانونية أو أى نظم مقابلة لها .

وعندما نشأ نظام الملكية الخاصة وظهرت الطبقات كان ذلك يعنى ظهور الأساس الاقتصادى لمجتمع الرق وظهور تركيب فوقى من نوع جديد يختلف عن التركيب الفوقى للمجتمع البدائى . فقد شاعت الآراء المؤيدة لنظام حكم ملاك العبيد واستعبادهم للأرقاء ، وقامت النظم - كالدولة وغيرها - التى تحمى هذا النظام وتعمل على استمراره .

ويلاحظ أن أساس المجتمع القائم على طبقات متعارضة إنما ينطوى على تناقضات وذلك لأنه يعكس تعارض المصالح الضبقية حينما يظهر علاقات الناس المتباينة بالنسبة لوسائل الاتساج ، فيكشف عن التناسخ والصراع بين المستغلين والطبقة العاملة أى المستغلة بين الظالمين والمظلومين . ونجد أن الأساس الاقتصادى للمجتمع الرأسمالى يتميز بالتعارض بين البورجوازية والبروليتاريا ، على الرغم من وجود طبقات اجتماعية أخرى - كالفلاحين وأرباب الحرف - تظهر العداء للبورجوازية المحتركة :

ولما كان التركيب الفوقى لآى مجتمع يعكس تناقضات أساس هذا المجتمع فإن هذا التركيب بدوره - فى المجتمعات ذات الطبقات المتعارضة - لابد أن يشتمل على تناقضات ، أى أنه على الرغم من غلبة أفكار ونظم الطبقة المسيطرة اقتصادياً عليه ، إلا أنه توجد فيه إلى جوارها آراء وأفكار ونظم لطبقات اجتماعية وجماعات أخرى متباينة فنجد فى ظل الرأسمالية أن البورجوازية تسيطر اقتصادياً وتصبحها سيطرة

أفكارها ونظمها التي تستخدمها لمحاربة البرولييتاريا ، ولكن البرولييتاريا تتكامل للدفاع عن نفسها فتنشئ نظماً وأفكاراً خاصة بها كالأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات التعاونية وغيرها . وفي خلال هذا الصراع الثوري تسلح البرولييتاريا بالنظرية الماركسية فتصوغ لنفسها أفكاراً أخلاقية وسياسية وقانونية وفنية الخ ،

وتتضح حتمية تأثير الأساس في التركيب الفوقي للمجتمع فيما يحدث من تغيرات فوقية كمنهج لتغيرات أساس المجتمع ، فقد صاحب إنعدام المنافسة وظهور الاحتكار في مرحلة التحول من الرأسمالية إلى الإمبريالية ظهور حكومات رجعية فاشية تقضى على صور الديمقراطية البورجوازية . وتزداد إمعاناً في إهدار حقوق الطبقة العاملة واستغلالها . ويلاحظ أن التغير الذي يحدث في التركيب الفوقي يكون أكثر عمقاً عندما يحل أساس اقتصادي جديد محل الأساس الاقتصادي القديم للمجتمع فتظهر نظم جديدة وأفكار جديدة وإيديولوجية جديدة . ولكن للتغير لا يكون تاماً فتبقى بعض الرواسب من التركيب الفوقي القديم .

وفي ظل النظام الاشتراكي تتكفل الدولة الاشتراكية - بقيادة البرولييتاريا والحزب الماركسي اللينيني - ببناء الأساس الاقتصادي للنظام الاشتراكي . فتتظم بأسلوب منظم علاقات الإنتاج الاشتراكية في المدينة والريف حتى يتم التصنيع الشامل في المدن والتحول إلى الزراعة الجماعية في الريف .

ويلاحظ أن نمو وتكامل الأساس الاقتصادي للمجتمع الاشتراكي يدفع إلى تثبيت تركيبه الفوقي وتدعيمه وتوطيد أركانه فيتطور جهاز الدولة ، ويطرأ تحسين كبير على سائر إداراتها . ويمرّز العلم والفن درجة عالية من التقدم والكنامة . فيشتد الوعي الاشتراكي بين الجماهير وتتأصل مبادئ الأخلاق الشيوعية . وحينما يتحقق

إنتصار الاشتراكية ويتوطد أساس المجتمع الاشتراكي تصل عملية بناء التركيب
الفوق للمجتمع إلى أقصى مداها .

وقد طبق الاتحاد السوفيتي منذ قيامه هذه الآراء : فبدأ بتأميم وسائل
الإنتاج الرئيسية ، وقضى في نفس الوقت على الجهاز الحكومي القديم ، وأقام مكانه
حكومة البروليتاريا ونجس قوميسيري الشعب . وكذلك تكون الجيش الآخر
والأسطول الآخر والحكومة المركزية والحكومات المحلية . وبذلك تم تكوين
التركيب الفوق الجديد للمجتمع الاشتراكي من الإيديولوجية الاشتراكية والنظم
التي تتمشى معها كالدولة الاشتراكية والحزب الشيوعي والنقابات وعصبة الشباب
الشيوعي والمنظمات الثقافية والتعليمية والرياضية والدفاعية وغيرها .

ويلاحظ أنه لا توجد في هذا التركيب الفوق الاشتراكي أى تناقضات ،
ويرجع ذلك إلى وحدة أساس المجتمع الاشتراكي وانسجامه ، إذ لا توجد فيه
طبقات تحمل الآراء الرجعية ، والطبقة العامة توجه كل اهتمامها نحو تطور المجتمع
الاشتراكي وتقدمه لتحقيق الشيوعية . ويرجع الدور الكبير الذي تلعبه الدولة
والحزب وهما من مكونات التركيب الفوق الاشتراكي في بناء المجتمع الشيوعي -
إلا أنهما لا يقرمان على أساس ديموقراطي أصيل لحسب - بل ريعبران عن مصالح
الطبقة العامة ويتمتعان بتأييدها من أجل تحقيق المجتمع الشيوعي الكامل .

٨ - صراع الطبقات :

تبين لنا عما سبق كيف أن صراع الطبقات يلعب دوراً أساسياً في عملية التطور
الاجتماعي . ولما كان لكل مجتمع أساسه الاقتصادي الذي يميزه عن المجتمعات
الأخرى أصبح النظام الاقتصادي لأي مجتمع هو الذي يحدد تركيب طبقاته

وعلاقاتها وأفكارها ، وبمعنى آخر ، لما كانت ظروف الناس واحوالهم المعيشية هي التي تحدد تفكيرهم وسلوكهم فإن الطبقة الاجتماعية لا بد أن تتألف من الذين تتقارب وتنشابه ظروفهم المعيشية ، ويتكثل هؤلاء في مواجهة الطبقات الأخرى التي تتعارض مصالحها مع مصالحهم . فبذلك صراع بين الطبقات بسبب تعارض مصالح كل طبقة مع الطبقة الأخرى .

وليس التاريخ في حقيقة أمره سوى سجل لصراع الطبقات ونظاعاتها الطبقيّة . ويتمثل في الصراع بين الملاك والمعدمين ، والمستغلين والمستغلين ، فوجدنا أنه في ظل نظام الرقيق قام صراع بين ملاك العبيد والأرقاء ، وفي ظل الرأسمالية قام الصراع بين البورجوازية والبروليتاريا . بينما ينعدم هذا الصراع في ظل الاشتراكية وذلك لعدم وجود طبقات تعارض بعضها البعض .

ولا يتخذ الصراع الشكل الاقتصادي فقط . بل يتخذ أشكالا أخرى عديدة فنجد أنه يتخذ أشكالا سياسية أو أيديولوجية . ويتمثل الصراع من "ناحية اقتصادية في المطالبة بخفض ساعات العمل وزيادة الأجور . ومن الناحية السياسية في المظاهرات والإضرابات وقيام النقابات والاتحادات ، وفي الصراع المسلح أدموى وكذلك في الصراع البرلماني السلمي . وكل أنواع الصراع هذه إنما هي بمثابة التمهيد للثورة الاشتراكية ، أي ثورة البروليتاريا وهي الوسيلة الوحيدة للقضاء على أسباب هذا الصراع أي حل تناقضات النظام الرأسمالي بإقامة حكومة البروليتاريا التي تتكفل بتنفيذ عملية التحول الاشتراكي .

وتتسلح البروليتاريا في صراعها مع البورجوازية بسلاح إيديولوجي هو "المادية الجدلية" ، أي العقيدة التي يعتقد بها الحزب الماركسي اللينيني الذي يتولى تنظيم وقادة الطبقة العاملة في مواجهة الايديولوجية المضادة والبرجوازية .

وعلى أية حال فإن هذا الصراع يترجم في حقيقة الأمر عن التناقضات الأساسية بين قوى الانتاج وعلاقات الإنتاج ، أى بين أسلوب الإنتاج وصور ملكية أدوات الانتاج ، فيكون محركاً لعملية التطور الاجتماعى ومحققاً لأشكال جديدة تقوم على انقراض الأشكال القديمة حتى يتم التطور دورته بالعودة من حيث بدأ أى من مجتمع بدائى شيوعى لا طبقى خال من الصراع إلى مجتمع شيوعى متقدم تلاشى فيه الطبقات وتنعقد فتتقضى بذلك العوامل المسببة للصراع .

الاقتصاد الماركسي

١ — عملية التجميع الرأسمالي :

اهتم ماركس وأبجاز بتحليل عناصر النظام الرأسمالي المعاصر لها ، وقد تجل صراع الطبقات في ظل هذا النظام بصورة لم يسبق لها مثيل في النظم الاجتماعية السابقة ، وتمثل طرفا الصراع في البورجوازية والبروليتاريا : الطبقة الاولى تملك وسائل الانتاج وتشترى قوة العمل ، والطبقة الثانية لا تملك شيئا غير قوة العمل التي تبيعها للطبقة الاولى ، والعمل في نظر الماركسيين هو الذي ينشئ جوهر القيمة :

وتدور نظرية ماركس في القيمة وفائض القيمة حول عدم عدالة توزيع عائد الانتاج في ظل النظام الرأسمالي أو عدم تكافؤ أجور العمال - وهي ثمن شراء قوة العمل - مع العمل المبذول في إنتاج السلع - وهو ثمن بيع قوة العمل في السوق . ويقارن ماركس بين نظام إنتاج السلع البسيط ونظام إنتاج السلع لرأسمالي : ففي النظام الاول يبيع المنتج منتجاته لكي يشتري بدلا منها منتجات أخرى لأشباع حاجاته هو ، فهو يذهب إلى السوق ومعه سلعة (س) يحولها إلى نقود (ن) ثم يحول النقود إلى سلعة أخرى (س) ويعبر عن عملية المبادلة في هذا النظام هكذا س - ن - س . أما المنتج الرأسمالي فهو يذهب إلى السوق ومعه نقود (ن) يشتري بها مواد أولية وقوة عمل وغير ذلك أي (س) وبعد أن تتم عملية الانتاج يعود إلى

السوق لكي يعيد منتجاته إلى نقود (ن) ويمبر عن هذه العملية الخاصة بالنظام
 الرأسمالي هكذا ن - س - ن (١). ويرى ماركس أن هناك فرقاً هاماً بين المعادلتين
 في المعادلة الأولى تتساوى السلعتان في القيمة التبادلية . ولكن نظراً لاختلافهما
 من حيث النوع فهما تعتبران غير متساويتين من ناحية القيمة الاستعمالية (٢)
 فالمنتج يعتبر السلعة التي حصل عليها في مقابل سلعته ذات قيمة استعمالية أكبر
 والمنتج الآخر يرى عكس ذلك ، وبذلك تتم الصفقة وتكون العملية مقبولة . أما
 في المعادلة الثانية المعبرة عن الانتاج الرأسمالي فاننا نجد (ن) الأولى فيها تساوى
 (ن) الثانية من حيث النوع ؛ ولكننا نجد (ن) الثانية تختلف كثيراً من حيث الكم
 عن (ن) الأولى ، وإلا لم يكن لصفة البيع معنى : وبمعنى آخر لا يقبل الرأسمالي
 على الانتاج إلا إذا كان يحقق له عائداً يزيد على كمية رأسماله الذي بدأ به عملية
 الانتاج . وبذلك تكون المعادلة الثانية هكذا (ن - س - ن) بحيث تكون (ن) /
 أكبر كمية من (ن) أى أن هدف الانتاج الرأسمالي هو التضخم الكمي للقيمة
 التبادلية . بينما يكون الهدف في نظام انتاج السلع البسيط هو التحول النوعي
 للقيمة الاستعمالية .

وبعض الزمن ليصبح تداول النقود كرأس مال هدفاً في حد ذاته وذلك في
 طور الرأسمالية المالية التي تسند إلى الحركة المصرفية، فتتم عملية التجميع الرأسمالي
 في دورة تتكرر إلى ما لا نهاية هكذا : ن - س - ن /
 ن / - س - ن //
 ن / - س - ن /// إلى ما لا نهاية

١ - م س ص ١٠٧ وما بعدها
 ٢ - فيما يختص بالقيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية ، راجع رأس المال
 لكارل ماركس، والجزء الأول ص ١ - ١٤ الترجمة العربية .

ويصبح الممثل الواعى لهذه الحركة شخصاً رأسالياً فقد أهم صفة في صاحبه المشروع القديم ، الذى وإن كان أيضاً يهتم أولاً بتحقيق أكبر عائد من عملية الإنتاج ، إلا أنه كان يوجه جزءاً كبيراً من اهتمامه إلى سير عملية الإنتاج. ويتعهد بنفسه خطوات المشروع منذ بدايته حتى تخرج المنتجات إلى السوق .

أما الرأسالى في صورته الأخيرة فهو شخص نهم مضارب في البورصات يخرج النقود من جيبيه لكى تعود إليه مع زيادة جديدة بدون أى مجهود يبذله .

ولا شك أن الرأسالى في مختلف صورته يستهدف زيادة ثروته وتوسيع مجال استثماراته حتى يحقق لنفسه مركزاً متميزاً من الناحية الاجتماعية يضمن عن طريقه استمرار الزيادة في مكاسبه وثروته .

والاقتصاد الماركسى يحال هذه الظاهرة ويتبع نتائج مسعى الرأسالى الذى لا يفتقر في طلب الربح .

٢ — القيمة وفائض القيمة (١)

أ — مبدأ القيمة يعامل على تماسك المجتمع : تقرر النظرية السكلاسيكية فى القيمة أن قيمة السلعة تتناسب مع كمية العمل اللازم لإنتاجها ، وقد رأى ماركس أن هذه النظرية — ولو أنها لا تنطبق فى جميع الظروف — إلا أنها تعد نظرية تقريبية لإظهار خصائص الاقتصاد المنتج للسلع ،

وعلى هذا فإن أسعار السوق التى تسجل أى انحراف عن هذه القاعدة فى

(١) راجع ليونيف ، الاقتصاد السياسى ، إنتاج السلع ص ٢٠ — ٤٦ ،
جورج الاستغلال الرأسالى ص ٤٧ — ٧٤ — وراجع كذلك ، أساسيات
الماركسية ، ص ٢١٨ وما بعدها .

تقدير القيمة ستؤدي حتماً إلى تحول العمل من صناعات إلى أخرى ، أى يتجه الإنتاج إلى السلع التى تحقق سعراً أعلى وتبذل فى إنتاجها كمية من العمل أقل من الأولى .

ويدخل فى نطاق القيمة بالمعنى الكلاسيكى سائر مراحل عملية الإنتاج وتوزيع العمل والتبادل ، ويتم تحديد القيمة فى السوق بطريقة ملزمة لا دخل للأفراد فيها بحيث تتخذ الطابع الاجتماعى .

يقول كارل ماركس « مادام الرأسماليون الفرديون يلتقى أحدهم بالآخر بصفتهم ملاكاً للسلع فحسب ، وما دام كل واحد منهم يسعى لبيع سلعته بأعلى سعر ممكن (مسترشداً فى تنظيم إنتاجه — ظاهرياً — بإرادته المطلقة) فإن القانون الداخلى يفرض نفسه فقط من خلال تنافسهم ، وضغطهم المشترك بعضهم على بعض ذلك تتساوى مختلف الانحرافات : وقانون القيمة يعمل بصفته قانوناً أعمى ، على فرض نفوذه وتأثيره والاحتفاظ بالتوازن الاجتماعى للإنتاج وسط الثقلات العرضية .. » (١)

وهذا يعنى أن قانون القيمة يعتبر مبدأ يعمل على تماسك المجتمع المنتج للسلع فلا يعمل كل منتج منعزلاً عن الآخر بل يعمل الجميع فى ظل نظام اجتماعى متماسك يندمج فيه نشاطهم لتظهر قوة عمل اجتماعية فعالة ، تكتسب شكلاً اجتماعياً معيناً ، وتظهر فيه علاقات الإنتاج على أنها علاقات اجتماعية وليست علاقات بين أشياء جامدة .

وهنا يبدو لنا الطابع السحرى (٢) للقيمة ، إذ أنها تبدو فى الظاهر على

(١) رأس المال ، كارل ماركس .

(٢) رأس المال ، الجزء الأول ص ٣٤ ، الترجمة العربية .

أنها علاقة كمية بين أشياء غير حية ، ولكنها — كما رأينا — تخفى وراءها مجموعة من العلاقات الاجتماعية المعقدة بين أفراد المجتمع .

ولا شك أن ظهور العلاقات الاجتماعية بين الناس على صورة علاقات بين الأشياء يخفى الطبيعة الحقيقية لإنتاج السلع ، ويؤدي إما إلى عدم فهم الناس للنظام الاجتماعي القائم بينهم ، وإما إلى اعتقادهم بأنه مظهر من مظاهر القوى الطبيعية . أتى لا تقع تحت سيطرة الإنسان . « وبذلك يصبح نظام إنتاج السلع عبارة عن سالة المجتمع التي تكون فيها عملية الإنتاج صاحبة السيطرة على الإنسان بدلاً من أن يسيطر الإنسان عليها . » (١)

وسوف لا يكون في استطاعة المجتمع المنتج للسلع أن يتخلص من أثر هذه النظرة السحرية للقيمة إلا بعد أن يصبح مجتمعاً اشتراكياً وحينذاك يتضح تماماً المضمون الاجتماعي للبدأ القائل بأن العمل هو أساس القيمة .

ب — تحليل قيمة العمل : تبين لنا إذن كيف أن العمل كأساس للقيمة يعتبر سلعة تباع وتشترى في الأسواق في ظل النظام الرأسمالي ، فيجب إذن أن تحلل هذه القيمة لكي نعرف مم تتكون قيمة العمل وكيف تتحدد . أن الرأسمالي يشتري قدرأ محددأ من وقت العامل ، أو هو يشتري العامل لمدة محددة من الوقت ، ولا فرق بين الأمرين عند ماركس ، إذ أن قوة العمل ليست شيئاً سوى العامل نفسه ، وقد اتضح ذلك في مجتمع الرقيق ، وأختفت هذه الحقيقة في ظل النظام الرأسمالي وراء مظهر قانوني يحدد ساعات العمل ويبين بدايته ونهايته ، وإذن فقيمة قوة العمل ما هي إلا قيمة العامل نفسه ، فلو طبقنا نظرية

د العمل أساس القيمة ، على قيمة العمل لوجدنا أن كمية العمل اللازمة لإنتاج العامل هي نفسها كمية العمل اللازمة لإنتاج وسائل معاش العامل أو قوت يومه وإذا افترضنا أن الرأسمالى يشتري قوة العمل بقيمتها الحقيقية لكان معنى هذا أن كمية العمل التى يحصل عليها الرأسمالى من العامل ، هي نفسها كمية العمل اللازمة لإنتاج وسائل معاش العامل أو قوت يومه . ولكننا قد رأينا أن المعادلة ن : س . ن لن يكون لها معنى إذا لم تكن دن ، الثانية أكبر من الأولى ، أى إذا لم يسترد الرأسمالى القيمة الأصلية ومعها فائض قيمة ، وبمعنى آخر لن يستطيع المنتج الرأسمالى الاستمرار فى الإنتاج ما لم يحصل على قوة عمل إضافية من العامل بلا مقابل أى قوة عمل مجانية .

ولتوضيح ذلك نذكر أن الرأسمالى الذى يشتري قوة العمل بقيمتها الحقيقية يدفع للعامل أجراً يساوى قيمة وسائل معاشه أو قوت يومه ، ولنفرض أن هذه القيمة تساوى إنتاج ست ساعات عمل ، فعند انتهاء هذه الساعات الست يكون العامل قد أنتج قيمة تكفى لتغطية أجره . فإذا توقف إنتاج العامل عند هذا الحد خرج الرأسمالى من العملية صفرا يدين دون أدنى ربح . ولكن الواقع أن الرأسمالى لا يشتري العامل لمدة ست ساعات فقط بل هو يشتري يوم العامل بأكمله أى عشرة ساعات ، وفى هذه الحالة يعمل العامل أربع ساعات لا يحصل على أجره مقابلها وينتج عن هذا العمل المجانى قيمة إضافية تدخل فى جيب الرأسمالى ، وهذه القيمة الإضافية هي التى يسميها كارل ماركس فائض القيمة (١) . والى تكون دائماً موضع اهتمام الرأسمالى وعليها مدار نشاطه .

وعلى هذا يمكن تقسيم يوم العمل إلى قسمين : قسم العمل الضرورى

وهو الذى ينتج فيه العامل قيمة تعادل أجره . ثم قسم العمل الفائض ، وهو الذى ينتج فيه العامل فائض القيمة .

ج — معدل الفائض القيمة : (١)

ونسبة العمل الفائض إلى العمل الضرورى أو نسبة فائض القيمة إلى الاجور تسمى بمعدل فائض القيمة . ويمكن زيادة هذا المعدل أو إنقاذه بوسائل عدة ، إذا كانت العوامل الأخرى متساوية ، فمثلا يريد معدل فائض القيمة إذا أطال الرأسمالى يوم العمل وكذلك إذا خفض الاجور الحقيقية أو عمل على زيادة حجم الإنتاج بإدخال تحسينات فنية على الآلات أو بتطبيق نظام تقسيم العمل الذى يتيح له استغلال قوة العمل بطريقة مثلى .

وينقص معدل فائض القيمة إذا انخفضت ساعات العمل اليومى أو ارتفعت الاجور الحقيقية أو انخفضت إنتاجية العمل (٢) .

د — تحليل قيمة السلعة : ولكى تتضح التغيرات التى تطرأ على معدل فائض القيمة يجب أن محلل قيمة السلعة ونعرف عناصر تكوينها ، فإذا تناولنا أى سلعة مصنوعة فإننا نجد أنها تتكون على ما يلى :

١ — قيمة المواد الأولية : التى استخدمت فى صنعها بالإضافة إلى قدر معين من الإستهلاك والتلف فى الآلات والمعدات اللازمة لإنتاجها ، ويسمى هذا

١ — م س ج ١ معدل ومقدار فائض القيمة ص ٢٥٣ - ٢٦٩ - الصيغ المختلفة لمعدل فائض القيمة ج ٢ ص ٢٣ - ٢٦ .

٢ — م س . التغيرات التى تطرأ على معدل فائض القيمة ، تطبيقات على الصناعة الإنجليزية ص ١٨٦ - ٢٥٢ - راجع كذلك الفصل الخاص بالعمل والقيمة والتغيرات ج ٢ ص ١٢ - ٢٢٢

رأس المال الثابت ويرمز له بالحرف (ر)

٢ — قيمة قوة عمل : وتسمى رأس المال المتغير^(١) ويرمز لها بالحرف (م)

٣ — فائض قيمة ويرمز له بالحرف (ف)

وبذلك يمكن حساب القيمة الاجمالية للسلعة بواسطة المعادلة $ر + م + ف$

ويكون معدل فائض القيمة $\frac{ف}{م}$ ، ومعدل الربح $\frac{ف}{ر + م}$ أى نسبة فائض القيمة

إلى مجموع رأس المال ، وتكون نسبة رأس المال ، الثابت إلى مجموع رأس المال

$\frac{ر}{ر + م}$. وهو ما يسمى بالتركيب العضوى لرأس المال ، فإذا وضعنا الرمز (ح)

في مقابل معدل الربح والرمز (ع) في مقابل التركيب العضوى لرأس المال فإننا

نجد أن $ح = (أى معدل الربح) = ف (فائض القيمة) (أ - ع)$ التركيب

العضوى لرأس المال (أى أن $ح = ف (أ - ع)$. وهذه المعادلة تعنى أن

معدل الربح يتغير في نفس الاتجاه الذى يتغير فيه معدل فائض القيمة ، أى أن

معدل الربح يتناسب تناسباً طردياً مع معدل فائض القيمة ، وفي عكس التركيب

العضوى لرأس المال . أو بمعنى آخر يتناسب معدل الربح ومعدل فائض القيمة

تناسباً عكسياً مع التركيب العضوى لرأس المال : وسيكون لهذا القانون أثره في

تحليل ماركس لتطور النظام الرأسمالى وإنهياره . بمعنى أن الزيادة المستمرة

للتتركيب العضوى لرأس المال سينتج عنها تراكم تحدث بسببه أزمت كبيرة تدفع

بمعدل الربح وفائض القيمة إلى الهبوط . ويكون في ذلك القضاء على نظام الانتاج

الرأسمالى كما سنرى .

١ - م . س - رأس المال الثابت ورأس المال المتغير ج ١ ص ١٥٥ - ١٦٦ .

٣ - التراكم والازمات: (١)

لقد أدى بناء تحليل قيمة السلعة إلى معرفة التركيب العضوي لرأس المال وكيف أنه تألف بمضى الزمن من تجميع د فائض قيمة ، خلال عمليات تبادل مستمرة (٢) ، ولهذا فالرأسمالي يسعى باستمرار لزيادة معدل فائض القيمة لكي تتضخم ثروته وترتفع مكانته في السلم الاجتماعي نتيجة لثرائه ، ولن يدير له ذلك إلا بتحقيق المزيد من التراكم ، أى زيادة حجم إنتاجه باستمرار ويكون معنى التراكم عنده كما يقول كارل ماركس ، أن يغزو عالم الشراء الاجتماعى وأن يريد من كتلة البشر الذين يستغلهم ، وبذلك يوسع دائرة نفوذه ومسطوته المباشرة وغير المباشرة .

وبالإضافة إلى هذا فإن طبيعة الإنتاج الرأسمالى تدفع المنتج - بالضرورة - إلى سلوك طريق التراكم ، ذلك أن تطور الإنتاج في ظل النظام الرأسمالى يحتم زيادة كمية رأس المال المستثمر في أى عملية صناعية خضوعاً لمبدأ المنافسة الذى يفرض نفسه على المنتج ، إذ أنه لكي يحافظ على رأسماله يجب أن يعمل باستمرار على زيادة حجمه أى الاستمرار في عمالية التراكم ، وإذ أن التراكم يرجع إلى الخصائص التركيبية الأساسية التى يقوم عليها النظام الرأسمالى ،

ولما كان التراكم يعنى زيادة جديدة إلى رأس المال بقسميه الثابت والمتغير - أى زيادة الطلب على المواد الأولية وقوة العمل - فإن ذلك يعنى أن التراكم سيؤدى إلى زيادة الطلب على قوة العمل ؛ ومن ثم إلى ارتفاع الأجور باضطراب مما يتهدد معه وجود فائض القيمة ، ويكون من نتيجة ذلك الإطاحة

١ - م. س - ج ٢ ص ١٠٠ - راجع كذلك ايوتيف ، الاقتصاد السياسى ص ١٢٩ - ١٥٢

٢ - م. س - ج ٢ كيف يتحول فائض القيمة إلى رأس مال ص ٧٩ - ٩٩ .

بالنظام الرأسمالي . وقد لجأ الاقتصاديون الكلاسيكيون إلى حل هذه المشكلة عن طريق استخدامهم لمبدأ السكان، ذلك أن ارتفاع الأجور يؤدي إلى ارتفاع مستوى المعيشة ، مما يؤدي بدوره إلى تزايد السكان فيزيد العرض في قوة العمل باستمرار وتعود الأجور إلى الهبوط .

ولكن كارل ماركس دلل على فساد هذه النظرة الكلاسيكية وذهب إلى أنه عملية التراكم تؤدي إلى وجود احتياطي من العمال المتعطلين (وهو جيش العمال الاحتياطي أو الفائض النسبي في تعداد السكان) ، وهؤلاء العاطلون ينافسون العاملين في سوق العمل ، فيؤدي ذلك إلى وقف ارتفاع الأجور . يقول كارل ماركس خلال فترات الركود والرخاء المتوسط يضطرب جيش الصناعة الاحتياطي على الجيش العامل ، وفي أثناء فترات الإفراط في الإنتاج يحد الجيش الأول من دعاوى الثاني ، وعلى هذا يعتبر فائض تعداد السكان النسبي المحور الذي يدور عليه قانون العرض والطلب للعمل فهو يحدد مجال عمل هذا القانون في إطار الحدود الملازمة للاستغلال الرأسمالي وسيطرة رأس المال (١) .

ولكن ما مصدر تكوين جيش العمل الاحتياطي ؟

يشير ماركس إلى مصدرين أولهما : ما يسميه بالبطالة الفنية أو التكنولوجية وذلك أن ارتفاع الأجور بسبب التراكم وزيادة الطلب على قوة العمل يدفع الرأسمالي إلى استخدام الآلات التي توفر قوة العمل وتزيد الإنتاج فينضم عدد جديد إلى جيش العاطلين .

وأما المصدر الثاني لتكوين جيش العمل الاحتياطي فهو يرجع إلى تخفيض

الرأسمالى لمعدل التراكم عندما يلبس أن استخدام الآلات لم يؤد إلى تخفض الاجور، وقد يعتمد إلى وقف التراكم نهائياً، وتحدث من جراء ذلك أزمة يتبعها كساد فيزداد عدد العاطلين، وتعود الاجور إلى الهبوط، فتصبح الظروف ملائمة لاستئناف التراكم من جديد. وهكذا فإن الماركسيين يرون أن البطالة وأزمات الكساد من العوامل الأساسية في تركيب النظام الرأسمالى وبدونها يتعذر قيامه، وكذلك فإنهما سيكونان السبب في القضاء عليه.

ومن ثم فإن عملية التراكم تنتج عنها تناقضات أو صعوبات تظهر باستمرار من خلال تطور النظام الرأسمالى وتضخمه. والصعوبة الأولى ترجع إلى ميل معدل الربح نحو الهبوط، كما تبين من معادلة الربح، $ح = ف (١ - ع)$ ، ففى خلال نمو الرأسمالية نلبس اتجاهها قوياً لصعود التركيب العضوى لرأس المال، أى الاتجاه إلى تزويد العمال في المتوسط بآلات أكثر تحسناً وأعلى ثمناً وذلك انكى يتم إنتاج كمية أكبر من السلع، ويبدو أن هذا في حد ذاته - بحسب المعادلة $ح = ف (١ - ع)$ - يكفى لدفع معدل الربح إلى الهبوط. وكان ماركس يعتقد أن التركيب العضوى الصاعد، أى المتزايد لرأس المال لا بد له - على المدى الطويل - أن يفرض نفسه، وأن يتسبب في ميل معدل الربح نحو الهبوط. ولما كان الربح هو المحرك الاساسى للنظام الرأسمالى، فإن أى هبوط في معدله يعنى أن هناك تدهوراً مضطرباً واتجهاً إلى الكساد.

وأما الصعوبة الثانية : وهى تظهر كلما تقدم النظام الرأسمالى في الزمن أى في اتجاهه نحو الشيخوخة فهوى هبوط معدل الاستهلاك مع استمرار تضخم الإنتاج، والاصل في أى نظام اقتصادى سليم أن يسير الإنتاج جنباً إلى جنب مع الاستهلاك أى أن يتوقف الإنتاج على الاستهلاك، فلا معنى لإنتاج سلع لا تأخذ طريقها

إلى الاستهلاك . ولكن الملاحظ في ظل النظام الرأسمالي أنه كلما ازدادت ثروة الأمم اتجهت إلى تخصيص قدر إنتاجها - يتزايد معدله باستمرار - وذلك لأغراض التراكم ، أى لبناء قدرة اقتصادية جديدة لإنتاج مزيد من السلع في المستقبل ، وفي نفس الوقت يتجه الإستهلاك نحو الإنكماش بصورة واضحة ذلك لأن الإستهلاك مقيد بدورة البطالة التى تصاحب التراكم فى العادة - كما بينا - وكذلك لأن الرأسمالى يعتمد خفض استهلاكه لوصوله إلى درجة التشبع ولرغبته في توفير المزيد من فائض القيمة لأجل التراكم .

وهذا هو التناقض الواضح بين اتجاه الرأسمالية إلى التوسع في الإنتاج من ناحية ، واتجاه معدل الاستهلاك إلى الانخفاض من ناحية أخرى . ويزداد هذا التناقض حدة وتعقيداً كلما ازداد نمو النظام الرأسمالى وتضخم ثروته بالإضافة إلى ميل معدل الربح إلى الهبوط . ويعمل هذا كله على خلق حالة من الكساد المزمن ، لا يمكن علاجها إلا بوسائل التنمية الخارجية : كالسعى لكشف أراضى جديدة لتكون ميداناً للاستهلاك الرأسمالى ، أو إدخال صناعات جديدة تحتاج إلى استثمارات هائلة ، أو الاتجاه إلى الحرب بما تستلزمه من طلب غير محدود على الأسلحة ودمار للثروة القائمة .

٤ - تحول الرأسمالية إلى امبريالية هدفها الحرب ^(١)

ولما كان لا يوجد قارات جديدة لم تكتشف بعد ، وكذلك ضاقت فرص الاستثمار في المشروعات الضخمة فإن ظاهرة التراكم التى تهدد بقاء النظام الرأسمالى تدفع أصحابه إلى سلوك الطريق الوحيد الباقى أمامها وهو التسلح

١ - راجع ليونتييف ، الاقتصاد السياسى ، الامبريالية ص ١٥٣ - ١٨٨ ، الحرب وأزمة الرأسمالية الامبريالية وتداعياتها ص ١٨٩ - ٢٠١ .

والحرب وخلق الأهداف والدوافع العدوانية حتى لا تقف عملية الإنتاج فينهار النظام كله ، ويصاحب هذا المسلك الاتجاه إلى تركيز رأس المال أما على الصعيد القوي وأما على الصعيد الدولي وهذا ما يسمى بالإحتكار .

ولكن الإحتكار الذي يقضى على كل منافسة بين المنتجين يزيد من حدة التناقض الذي أشرنا إليه . وكان لظهور الإحتكارات القوية ، وبروز الولايات المتحدة وألمانيا كقوتين إقتصاديتين جبارتين في مواجهة الرأسمالية الانجليزية كان لكل ذلك أثره الكبير في اتجاه البحث عن منافذ جديدة لاستثمار الأموال المتراكمة ، وكسر نطاق الأسواق التقليدية القديمة . وذلك بالاستيلاء على الأراضى التي لم يسيطر عليها الاستعمار بعد ، واستنزاف الموارد الأريسية منها واستغلال الشعوب المختلفة . وعند ما اكتمل اقتسام العالم المتخلف بين القوى الاستعمارية دخلت هذه الدول الأخيرة في صراع استعماري عنيف للحصول على المواد الأولية والسيطرة على الأسواق ، وتعد هذه الفترة ، مرحلة تحول تاريخي للرأسمالية إذ أنها أصبحت إمبريالية أو استعمارية فالاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية (١)

وقد أنشئت في هذه المرحلة الجيوش والأساطيل الضخمة ، واندفعت الروح القومية من مخالها لكي تخفي وراءها مطامع الرأسمالية واستثماراتها ، فزادت بذلك السلطة الدولية بالمرحلة بالمرحلة الصراع الدولي الأنظار عن الصراع الطبقي وأصبح التساج ضرورة تنزايد الحاجة إليها كوسيلة لتعويض اتجاه الاستهلاك نحو الانخفاض .

وهكذا نجد أنه في هذه المرحلة الإمبريالية تنصب جميع التناقضات الوطنية والدولية في تناقض رئيسي واحد مؤداه أن الحرب هي الهدف التقادر على الإبقاء

Fundamental of Marxism p. 239.

١ - راجع

وكذلك ، الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية ، تأليف لينين .

على هذا النظام ، وبمعنى أوضح إن الموت هو وسيلة الحياة ولما كانت الحرب قوة تقضى على شيرها فإن الرأسمالية فى تطورها النهائية والاستثمارى لا تدرى أنها إنما تسعى إلى حذفها بظلمها حينما تتخذ الحرب وسيلة لليقضاء ، إذ أنها بالحرب تقضى على كل ما حققته الإنسانية من حضارات ومنتجات فى تاريخها الطويل .
وستحل الاشتراكية محلها بعد أن أتمت الرأسمالية مهمتها التاريخية فى بناء قوى البشر الإنتاجية .

* * *

والخلاصة :

هذه هى الاشتراكية العلمية عند كارل ماركس التى تحتل مركز اليسار المتطرف فى الفكر الاشتراكي ، بينما تتخذ الاشتراكية الخيالية موقف اليمين ، وتحتل اشتراكية الدولة والاشتراكية الفابية والنقابية والاشتراكية الديمقراطية عند جان جوريس وأمثاله مركز الوسط من هذا المد الاشتراكي الخضم .

وقد رأينا كيف ترجع الماركسية إلى نظرية مركزية تقول بالمادية الجدلية وتفسر بها عالم الطبيعة ثم تكتشف عن طريقها قوانين المادية التاريخية فى المجتمع وتبرز أشكال التطور الاجتماعى القائم على الصراع بين الطبقات ، ثم تفتى إلى تحليل عناصر النظام الرأسمالى القائم وكيف أن رأس المال إنما يرجع إلى تكديس خائض القيمة ، وإن النظام كله مهدد بالفناء بسبب التراكم والازمات مما ينتهى حتما إلى ظهور النظام الاشتراكي .

وقد وجه الاقتصاديون نقداً شديداً إلى ماركس نشير إلى طرف منه

غيا بلى :

١ — إن معارضة ماركس للمثالية إنما تقوم على أساس مذهبي بحت ، فقد

حدد ماركس لنفسه إطاراً مادياً خالصاً في ظل نظريته المادية ، فهو لا يبدو أن يكون أحد دعاة الفلسفة المادية الذين وجدوا في كل عصر ، أما ادعائه بأن موقفه المادى يتسم بالطابع العلمى فهو ادعاء لا يقوم على سند من المنطق العلمى نفسه ففضلاً عن أنه يطبق أسلوبه الجدلى المدرسى (الإسكولائى) بطريقة تعسفية لا يستجيب لها الواقع الطبيعى بوضوح ، فهو بالإضافة إلى ذلك يغفل قاعدة هامة من قواعد المنهج العلمى فيستطد بذلك فى مصيدة الفلسفة العلمية متوهم أنه إنما يتمشى مع العلم التجريبي ، وحقيقة الأمر إن العلم التجريبي يستبعد كل ما لا يمكن أن يكون موضوعاً للملاحظة أو التجربة ، أى كل ما لا نعرفه عن غير طريق الحواس ، ولكنه مع هذا لا يقطع برأى حاسم فى الموضوعات التى قد لا تأتى عن غير طريق الحواس ، فهو يعاق المسك عليها ، ويكتفى العالم التجريبي بالقول بأنه لا يعرف شيئاً أى إنه لا يقطع برأى فى مشكلة وجودها أو عدم وجودها وهذا هو منطق المنهج العلمى الحق . أما إذا سمح العالم لنفسه بأن يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن الموجودات المادية هى الموجودة وحدها ولا شيء غيرها ، فإنه بذلك يخرج عن دائرة العلم إلى دائرة الفلسفة ، حيث ينتفى التمييز بين فلسفة علمية وأخرى غير علمية . وإذا كان ما يدعيه ماركس صحيحاً فقد يمكن أيضاً أن نسمى فلسفة هيوم وفلسفة كانت النقدية فلسفة علمية من حيث استبعادها لكل ما لا يخضع للحواس .

وقد كان لإشتاق ماركس للفلسفة المادية أثره فى رفضه للقيم الروحية وإعتباره الدين معوقاً للتطور الاجتماعى ، والواقع أن تنكر ماركس واتباعه للدين لم يقرب بينهم وبين العلم بل على العكس من ذلك لقد ازداد إبتعادهم عن الروح العلمية والمنهج العلمى لأن استبعاد حقائق الدين وإنكار وجود الله وغير ذلك إنما يعد إعتماداً للمذهب فلسفى آخر معارض وليس لفكرة علمية موضوعية .

وهذه هي النتائج الحتمية للفلسفة المادية في كل العصور : فليست الاشتراكية علماً بل هي كما يقول جورج سوريل تشير إلى مجتمع فرضى مبسط وغير واقعي ، بل إنه مجتمع مثالي مرسوم بخطوط مبسطة في كتاب « رأس المال » الذي يعد نوعاً من البحث التجريدي غير الواقعي كما يقول « كروتشي » ولقد كان نقد الاشتراكي البريطاني رزي ماكدونالد لكارل ماركس مخففاً إذ أنه يقول بأن مكانة كارل ماركس تقف عند عتبة الاشتراكية العلمية وليس إلى أبعد من ذلك .

٢ — وكذلك فإن فكرة كارل ماركس عن المادية التاريخية قد ظهرت قبله عند رجال القرن الثامن عشر وعلى الأخص عند مالتوس ، وكذلك عند بعض رجال الاقتصاد في فرنسا في القرن التاسع عشر ، وعلى أية حال فهي فكرة أولية غير علمية *apriori* سابقة على التجربة وغير مشتقة من الواقع ، فالعوامل الاقتصادية لا تنشئ الحياة الاجتماعية بل إن العكس هو الصحيح ، إذ أن العناصر الدينية والأخلاقية والفكرية والسياسية مجتمعة تلعب دورها في تطور الحياة المادية للبشر فالعلم والأخلاق — كما يقول كونت — هما اللذان يوجهان الحياة الاجتماعية إلى ما هو أسمي من الأهداف الاقتصادية . وإذا كان كل حادث تاريخي ينطوي على عنصر اقتصادي ، إلا أنه من الخصاً إرجاع التطور التاريخي كله إلى عوامل اقتصادية بحتة .

وقد أحس انجلز بهذا النقد الخطير الموجه للمادية التاريخية فذهب إلى أنه ولو أن التحليل الاقتصادي للتاريخ ليس التحليل الوحيد لتطور المجتمع ، إلا أنه يعد من بينها التحليل الحاسم لهذا التطور ، وربما يعد هذا التفسير من جانب انجلز تراجعاً جزئياً عن الموقف الماركسي الأساسي . والحقيقة أن كارل ماركس إنما تمسك بدعوى المادية التاريخية لكي يبعث الثقة في نفوس البروليتاريا في حتمية انتصارها على البورجوازية ، فهي إذن نوع من الايديولوجية التي يراد بها أن

تكون ديناً لا علماً وموضوع اعتقاد إيماني لا موضوع نظر علمي : وقد لاحظنا أول نقص للمادية التاريخية في التطبيق عند ما قامت الثورة الروسية فقد قامت أولاً على أساس نشر الفكر الماركسي والترويج له بين الجماهير ، فيكون « الفسك » هو الذي أحدث الثورة والتطور التاريخي وليس العكس .

٣ — أما فكرة صراع الطبقات فقد أشار إليها مفكرون كثيرون قبل ماركس مثل : ترجوميرابو وكيسنای وهولباخ . ويلاحظ أنه على الرغم من أن صراع الطبقات أمر مسلم به ، ولكن من الخطأ المبين إرجاع التطور التاريخي إلى هذا الصراع وحده فذلك تبسيط يخل بالواقع التاريخي ، فقد سجل التاريخ فترات طويلة ساد فيها الاتفاق بين الطبقات ، ثم أن لصراع الطبقات أنواعاً أخرى متعددة غير تلك التي أشار إليها ماركس .

٤ — أما نظرية ماركس عن القيمة فإنها ترجع في أصلها إلى نظرية القيمة عند سميث وريكاردو وقانون الأجور الحديدي ، ويلاحظ أيضاً أن ماركس في تحديده للقيمة لا يدخل فيها العمل الذهني .

أما نظرية فائض القيمة فهي ترجع إلى تومسون وسموندي . وقد أهملت هذه النظرية نصيب رأس المال والتنظيم والعمل العقلي والابتكار في عائد الإنتاج .

ه — لقد ثبت خطأ قانون التركيز الرأسمالي وتزايد البروليتاريا ، فبعد قرن كامل من ظهور البيان الشيوعي نجد أن الطبقات الوسطى لا تختفي بل تزايد . وتنشأ في دول لم تكن موجودة فيها من قبل ، بينما نلاحظ تزايد الفقر بين البروليتاريا في بعض البلاد ، ويتضخم حجم الطبقة الوسطى — التي يعظم شأنها باستمرار — لكي تكون علامة على تخفيف الفوارق بين الطبقات بل على امتصاص حدة الصراع الطبقي ونحويله إلى سلام اجتماعي عن طريق نشاطها الفكري والاجتماعي بحيث يعطل على المدى الطويل — بل يقضى نهائياً — على ما يسميه الشيوعيون بالانقلاب الثوري إلى الاشتراكية . وهذا هو السبب في أن حتمية

الحل الإشتركي في المجتمعات الحالية إنما تفسر واقعياً لا على أساس انتصار البروليتاريا وقيام ديكتاتورية الطبقة العاملة بل على أساس التمدد الأفقي للطبقة الوسطى (١) بحيث يتقدم جناحها (المطل على البورجوازية والمطل على البروليتاريا) لكي يطويا تحتها التناقضات الصارخة لكلا الطرفين المتناحرين . فيكون الهدف النهائي هو القضاء على الوجه المستغل لرأس المال وكذلك الحد من إفقار الطبقة العاملة والاختذ بيدها تدريجياً حتى تلحق بالمستويات الأولية للطبقة الوسطى ، وبذلك يقضى بالتدريج على الفوارق الاقتصادية الصارخة بين الطبقات بأسلوب سلمي وقد لاحظنا في السنوات الأخيرة الاتجاه التدريجي لتلاشي الأساس الاقتصادي لتمييز الطبقة واستحكام الصراع الدموي بينها وذلك بظهور مبدأ إنساني جديد تقوم الطبقة على أساسه وهو العلم ، فقد بدأ واضحاً أن التمايز الطبقي والسيطرة الطبقيّة سوف تقوم في المستقبل على أساس من العلم المتقدم ، والثقافة أرفع درجات السلم الاجتماعي وهذا ما لم يفتن إليه ماركس رغم مناداته بالإشتركية العلمية الأمر الذي يتعتم عليه أن يحتل العلماء مركز الصدارة في مثل هذا النظام .

٦ — وفيما يختص بالآزمات الدورية . فقد أشار بعض الاقتصاديين إلى أن هذه الآزمات لم تتحقق بالدرجة التي أشار إليها ماركس ، وأنها ترجع إلى أسباب أخرى خارجة عن مجال الاقتصاد .

ومن ناحية أخرى فإن علامات انهيار النظام الرأسمالي التي أشار إليها ماركس لم تظهر بصورة حاسمة ، بل إن هذا النظام لا يزال يتحكم في مصير أعداد هائلة من البشر ويحقق أهدافه ويوطد دعائمه بطريقة لا تشتم منها راحة المرضى أو التدهور

١ — راجع Evan : Durbin The politics of Democratic socialism

وكذلك Grant Socialism and the middle class

وسنعرض لهذه النظرية بالتفصيل عند الكلام على الاشتراكية في بريطانيا ، بحيث نرى كيف ازداد حجم الطبقة الوسطى التي يسميها ماركس بالبورجوازية الصغيرة

٧ — أما الشكل الخامس « الشيوعي » الذي سينشئ اليه التطور الإجتماعي حسب آراء ماركس فلم يتحقق حتى في روسيا نفسها ، بل إن كل العوامل تشير إلى أن تيار الحياة الإقتصادية في الاتحاد السوفيتي إنما يتجه وجهة معاكسة من حيث السماح للأفراد بقدر من الملكية ومراعاة الحافز المادي للإنتاج الخ . . .

ثم أنه إذا كان تطبيق المادية الجدلية في الطبيعة لم يؤد إلى الكشف عن ثبات شكل طبيعي بعينه بل إن الطبيعة دائمة التطور كما قال داروين وكارل ماركس فكيف يمكن إذن أن نسلم بظهور شكل شيوعي ثابت كنتيجة للتطور التاريخي وكيف تقف عملية المد الجدلي عند هذه الصورة الأخيرة ؟ إن الحياة هي الحركة والتطور ، أما السكون والثبات فهو الموت أو العدم كما يقول ماركس ، فهل تنتهي الإنسانية ، عند المرحلة الشيوعية ؟ أم أن منطق المذهب سيدفع بالشيوعية أيضاً إلى الانتكاس والتطور كما حدث بالنسبة للشيوعية البدائية ويعود المجتمع لقطع مراحل تطوره الرتيبة مرة أخرى ، وبذلك يكون ماركس من القائلين بالدورة Cycle مثل سروكن وباريتو وغيرهما من علماء الاجتماع . أما إذا ادعى الماركسيون بأن موقفهم العلمي لا يسمح لهم بالتنبؤ إلى ما هو أبعد من ذلك فيمكن الرد عليهم بأنهم قد سبق لهم بالفعل تجاوز حدود « الموقف العلمي » وذلك بتنبئهم بقيام المجتمع الشيوعي . والحق أن المدرسة التاريخية العلمية ترفض دعوى التنبؤ التاريخي وتكر على الماركسيين أي أدعاء من هذا الصدد إذا أرادوا أن ينحازوا إلى جانب النظرة العلمية لا النظرة الخيالية التي تأثروا بها على الرغم من هجومهم الشديد على الاشتراكيين الخياليين كما رأينا .

٨ — يبقى إذن متافضة دعوى « الدولية (١) » التي تنادى بها الشيوعية ، لقد كان

(١) راجع « أساسيات الماركسية ص ٣٤٠ وما بعدها وكذلك فرانز بوركينو »
« الاشتراكية قومية أو درالية » بمجلة إخنونا لك رقم ١٠٧ ، ص ١ — ١١٦

متالين اشتراكياً واقعياً حينما تصدى لثروتسكى الذى وقف يدافع عن الاتجاه
الدولى للشيوعية ، والحق أنه على الرغم من محاولة إذابة القوميات داخل الاتحاد
السوفيتى إلا أننا نجد أن الأحزاب الشيوعية فى العالم ما زالت تحتفظ بصيغتها
القومية ، بل أنه قد فشلت محاولات إذابة القوميات فى أوربا الشرقية وفى
بولندا وألمانيا الشرقية على وجه الخصوص . ولا يمكن أن يتصور المرء انتصار
مبدأ الدولة ، فى جو عالمى يسوده التوازن والتوتر وتحكم فيه القوى الذرية
المتناحرة ، بل أننا نرى المزيد من اشتعال الحركات القومية فى مختلف أنحاء العالم ،
بحيث يتعذر فى المستقبل تحقيق نظام موحد أو أمم شيوعية متحدة أو أى نظام
خيالى من هذا القبيل .

وتبقى للباركسية مع هذا محاولة منهجية لكفالة عدالة التوزيع والحد من
استغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، وبذلك تعد مساهمة جسيمة فى سير الحركة
والفكر الاشتراكى ، تنسج بطابع جدلى تركيبى متماسك يصلح لأن يكون أساساً
لأيدولوجياً للدعوة الاشتراكية ونصرة الطبقات المظلومة .

اشتراكية الحركة

Socialisme de Mouvement

١ — الجماعة بعد ماركس :

تبين لنا كيف أحدث الفكر الماركسي دوامة هائلة في الفكر الاجتماعي المعاصر ، وقد تكونت حول آراء ماركس « مدرسة جماعية » ، تنعصب للباركسية ، وتفسر معضلاتها وتجاهد الإبقاء على النظرية في تخطيطها العام ، وفي تفصيلاتها الدقيقة . غير أنه قد ظهر إلى جوار هؤلاء التلامذة المخلصين لماركس جماعة من المراجعين أو المعدلين لآرائه وطائفة أخرى من المكابحين لبعض ما رأوه من نقص في بناء الماركسية .

وقد لاحظت هذه الطائفة الأخيرة أن ماركس يوجه كل اهتمامه إلى إيضاح مسار التطور التاريخي للمجتمع وحتمية ظهور النظام الاشتراكي ، ولكنه لم يحدد بناء المجتمع الاشتراكي بالتفصيل ، ولذلك شعروا بأنه من الواجب عليهم أن يكملوا هذا النقص بطريقة وصفية بناء عما جعلهم أقرب في تفكيرهم إلى أصحاب اليوتوبيات الخيالية التي انتقدها ماركس . وتعد هذه الاشتراكية البناء استمراراً لآراء روبرتوس ، وإذن فهي « اشتراكية الدولة » ، أو « الاشتراكية المركبة » . وقد تمثلت في صورتين إحداهما صورة جماعية قائمة على السلطة المركزية والأخرى صورة جماعية لا مركزية تنزع إلى التحرر ، والصورة الأولى هي الجماعية المتماسكة والأكثر منطقية وتكاملاً وتميز بسمات ثلاث هي :

١ — الملكية العامة لأدوات الإنتاج .

٢ — تدخل الدولة لتنظيم الإنتاج .

٣ — تكافؤ فرص العمل . وذلك يعني القضاء على كل صور الكسب بدون عمل

٢ - المراجعون وأصحاب اشتراكية الحركة :

أما طائفة المراجعين أو المعدلين لآراء ماركس فهم أصحاب اشتراكية الحركة أو اشتراكية الإصلاح التي لا تتوخى مذهباً أو عقيدة معينة بالذات .

ويرجع ظهور هذا الاتجاه إلى أواخر القرن التاسع عشر حينما أحس بعض الاشتراكيين بأن التحليلات والتركيبات الجدلية الماركسية المجردة قد بالغت في الابتعاد عن الواقع العملي ، ولهذا فقد اتجهوا مباشرة إلى الحركة وإلى العمل مستمدين من الماركسية الإلهام والتوجيه العام دون المخططات الفكرية الصارمة التي تزخر بها النظرية الماركسية .

فقرى برنشتين (١٨٤٠ - ١٩٣٢) وقد شاهد انهيار معظم آراء الماركسية في مجال التطبيق ، ينادى بأن يوجه العمال إلى الحركة ، إذ هي أهم من الهدف النظري وأكثر تحقيقاً لمصالحهم .

ولهذا فقد طالب برنشتين بأن يعد العمال عن طريق النقابات ليكافحوا دون عنف حتى يتمكنوا من المساهمة بطريقة مباشرة في سير المشروعات الرأسمالية ، وكان من أثر كتابات برنشتين أن ظهرت التفرقة بين أتباع ماركس المخلصين وأنصار الاشتراكية الإصلاحية أو الانتهازية .

وقد تابع منجر Menger في النمسا نفس الاتجاه فطالب بإدخال إصلاحات على القوانين لكي يحصل العامل على إنتاج عمله كاملاً ، أي أن اشتراكية الحركة في النمسا قد اتجهت وجهة قانونية وإستخدمت التشريع كأداة للإصلاح الاجتماعي السلي المتدرج .

وبما يسترعى النظر في هذا المجال أن ثورة ألمانيا التي كان يظن أنها مستهلك

طريقاً ماركسياً لم تؤد في عام ١٩١٨ - ١٩١٩ إلا إلى تنظيم بعض الصناعات الكبرى وبعض الجماعات الاقتصادية التي حافظت على استقلالها تحت رقابة الدولة، أما في إنجلترا فإنه يلاحظ بصفة عامة أن الحركة الماركسية لم تسجل نجاحاً كبيراً ، ولعل ذلك يرجع إلى طبيعة الانجليز الذين لا يقبلون الآراء النظرية المنتطرة ، ولهذا فقد اقتصر الأمر على المطالبة بإجراء إصلاحات سلبية لتحسين أحوال العمال دون (١) اشتراكية ثورية عنيفة .

بعد أن تمت بعض أفكار اشتراكية تسترعى مبادئ الإنسانية والدين وقد تمثلت في مدرسة كارليل وغيره من رجال الأدب والفكر وفلاسفة الاقتصاد وعلى الأخص جون ستوارت مل في الطور الاشتراكي من حياته ، ولم تكن هؤلاء عقيدة اشتراكية واضحة فقد كانوا يتفقون فقط على نقد نظام الملكية الخاصة وتنظيمات المجتمع الصناعي التي أدت إلى يؤس الطبقة العاملة ، وقد نتج عن هذه الآراء عدة حركات اشتراكية ابتداء من عام ١٨٨٠ م وأهمها الحركة الفابية Fabian Society (١) ،

ويرجع الأصل في نشأتها إلى طائفة من المشتغلين بالمسائل الأخلاقية وعلى

(١) راجع Hyndmann : The historical basis of socialism in England 1883-H. & Morris : A summary of the principles of socialism ' 1884.

ترجع التسمية إلى القائد الروماني فايوس الذي كان يضع خططه لمحاربة هانيبال على أساس انتظار الفرصة للهجوم ، وقد تابع الفابيون هذه السياسة في ميدان الإصلاح الاجتماعي ، فدعوا إلى ضرورة التريث والتزام الصبر والناة حتى تلوح فرصة للقضاء على المساوىء الاجتماعية ، وحينئذ يجب انتهازها والعمل دون هوادة لإصلاح الأحوال الاجتماعية .

رأسهم توماس دفيدسن ، وكان دفيدسن يرى أن أى إصلاح اجتماعى لا يمكن أن
يشمر بدون البدء بإصلاح النفس أولا ، أى أن الإصلاح الاخلاقى وتقويم السلوك
الخلقى مقدمة لا غنى عنها لأى إصلاح اجتماعى ، ولكن هذا رأى لقى معارضة من
أغلبية هذه الجماعة التى كانت تعقد اجتماعاتها فى لندن ، فانشقت الاغلبية التى
رأت أن الإصلاح الاجتماعى إنما يتحقق عن طريق الإلزام القانونى ، فلن يشمر
التقويم الخلقى وحده فى إحداث إصلاح اجتماعى سريع ملموس .

وقد كونت هذه الاغلبية المنشقة الجمية النابية ، وكانت فى أول أمرها
أشبه باكاديمية لدراسة الاشتراكية ، ووسائل نشرها ، وطريق بعث الروح
الاشتراكية بين الناس ، وانتهاز الفرص المناسبة لتغيير الأوضاع دون التقيد
ببرامج معينة أو بنظريات محددة ، ولهذا فقد كانت فى اتجاهها أقرب إلى برنشتين
منها إلى كارل ماركس ، أى أنها لم تكن تحمل صبغة اشتراكية مذهبية واضحة .

وقد استهوت آراؤها طائفة من المفكرين من أمثال لورد أوليفر ورناردشو
وسيدنى وب وأرثر هندرسون وجراهام ولاس . أقبل اتباعها على دراسة الآراء
والنظم الاقتصادية والاجتماعية وتحليلها ، وانتهى بهم الأمر إلى رفض آراء أوين
للتعاونية ، ونظريات ماركس الثورية ، وكذلك آراء أصحاب الحركة التعاهدية ،
ورأوا أن الثروة هى نتاج العمل الاجتماعى ، ولما كانت الصناعة الحديثة لا تتيح
لنا معرفة مدى مساهمة كل فرد فى الإنتاج بدرجة دقيقة بحيث يستطيع كل فرد
أن يحصل من فائض الإنتاج على قدر ما يبذله من جهد ، لهذا فإن الحسل الوحيد
هو إرجاع ملكية الأرض ورأس المال إلى الجماعة .

ولم تكن الجمعية تحمل طابع الحزب السياسى بل كانت تتألف من مجموعة من
المثقفين الذين يتجهون إلى الناحية العملية فى حل المشاكل الاجتماعية ويرون ضرورة

الاتجاه إلى التنظيمات التشريعية والإدارية وليس إلى الانقلابات الثورية لتحقيق مبادئ العدالة الاجتماعية في ظل النظام البرلماني القائم ، وبمنأى عن صراخ الطبقات الذي ينتهى إلى تحكم طبقة العمال على الطبقات الأخرى فى المجتمع ، وعلى هذا فلم يكن هدف القايين لإصلاح أحوال الطبقة العاملة وحدها بل العمل على تحقيق مستوى ملائم من الحياة المادية والاجتماعية لكل أفراد المجتمع على السواء وذلك بتوزيع الربح الاقتصادى بطريقة عادلة ، ولا يتسنى ذلك إلا عن طريق الديمقراطية الكاملة حيث ينتخب الشعب ممثليه انتخاباً حراً ، ويتولى هؤلاء الإشراف على إدارة المشروعات الصناعية وتنظيمها بعد أن تؤول ملكية الأرض ورأس المال الصناعى إلى الجماعة .

ويعد سيدنى وب من أبرز المفكرين القايين الذين عملوا على وضع الأسس لهذه الحركة ، فقد عاصر الفترة التى اعترفت فيها الدولة بالطبقة العاملة فى انجلترا فتحت لها حق التصويت ، وسلبت لها بحق إنشاء النقابات ومن ثم فقد أستبعد (وب) الثورة والانقلاب الذى يستهدف تغيير الجهاز السياسى للدولة ، إذ أنه بعد أن تحققت الديمقراطية عن طريق الدستور البريطانى وأخذت الدولة بمبدأ التشريع الاجتماعى ، لم يكن هناك حاجة إلى استحداث نظام جديد بل يكفى توجيه الدولة الديمقراطية نحو خدمة الصالح العام أى تحقيق الإصلاح الاجتماعى ، ويتم هذا التوجيه عن طريق تكوين أغلبية برلمانية من المنادين بالإصلاح بحيث يمكنهم أن يشكلوا الحكومة الجديدة التى ستقوم بتنفيذ مشاريع الإصلاح الاجتماعى بخطى منتظمة .

أما أساس هذه السياسة الإصلاحية - كما يرى وب - فهو توزيع الربح أو فائض الإنتاج بطريقة عادلة .

وقد رأينا كيف يطبق الاقتصاديون السابقون نظرية الريع على الاراضى الزراعية ويميزون بين ارض ذات ريع وارض ذات منفعة حدية ، وكذلك فإن (وب) يطبق نظرية الريع على مجال الصناعة فيرى أن ريع رأس المال الصناعى إنما ينتج عن مواقع المصانع والمكاتب التجارية ، المكتشفات والمخترعات والمواد الخام ومزايا التنظيم والإدارة ، وهذا الريع يدخل فى جيب الرأسمالى بدون وجه حق ، لانه ثمرة الجهد الاجتماعى ولانه حصيلة أعمال أفراد كثيرين فى المجتمع وقد عمل ذوو السلطة الاجتماعية والسياسية منذ القدم على الحصول على هذا الريع أو فائض الانتاج فى ميدان الزراعة والصناعة ، فيجب إذن أن تكفل عدالة توزيع هذا الريع بحيث تضمن لكل فرد الحد الأدنى من الحياة المتحضرة ، ويحصل الاكفاء على نصيب أكبر من الريع نظير كفاءتهم فلا تكون ثمت مساواة مطلقة فى التوزيع كما يرى الشيوعيون ، وإذن فالضراع الحقيقى ان يكون بين آراء أو نظريات أو بين طبقة بورجوازية وبروليتاريا يل بين الأغلبية العظمى من الشعب وهؤلاء المستثمرين لرأس المال الذين يستغلون خدمات سائر الطبقات والطوائف الأخرى ويحنون الريع التفضيلى من ورائهم ، وعلى الحكومة أن تستغل هذا الريع التفضيلى الزراعى والصناعى الناتج عن العمل الاجتماعى ، وذلك لحيز المجتمع بأسره ولتحقيق مصالحه دون ما تنزقه ، ويميز (وب) بين أسلوبين للعمل - بهذا الصدد - فقد تستخدم الحكومة الضرائب التصاعدية لكى تحصل على هذا الريع وتعيد توزيعه وقد تنجه إلى سياسة التأميم وقيام الهيئات البلدية بالمشروعات والخدمات ولاشك أن الطريق الثانى هو أكثرها اتفاقاً مع آراء الفايين المنادين بالملكية الجماعية للثروة .

وقد كان لهذه الآراء تأثيرها الكبير على الحركات العمالية فى بريطانيا وبذلك

مهدت لقيام حزب العمال البريطانى Labour Party ،

وإذا ما انتقلنا إلى بلجيكا وفرنسا فإننا نجد طائفة من المنكرين المعارضين للماركسية في كل منها ، ففي بلجيكا رأى البعض أن عهد الماركسية قد انقضى ولذلك يجب إدخال الأفكار الدينية والأخلاقية في حظيرة الفكر الاشتراكي .

أما في فرنسا فعلى الرغم من تكوين الحزب الاشتراكي الموحد عام ١٩٠٥ وهو الحزب المائل لماركس والمؤمن بصراع الطبقات ، إلا أن الآراء المعارضة للماركسية قد أعلنت عن نفسها في سائر المؤتمرات الاشتراكية ، فقد عارض كل من ملليران وجوريس مبدأ صراع الطبقات . وبعد عام ١٩١٨ اشتدت معارضة الماركسية في فرنسا وعبر ذلك عن اتجاه شديد نحو اشتراكية الحركة وذلك استجابة للروح الوطنية وانكاراً لصفة « الدولية » التي تنادى بها الماركسية ، وإيماناً بالأسلوب الديمقراطي في الحكم ، وبذلك قام الحزب الاشتراكي الفرنسي عام ١٩٣٣ ليحبر عن هذه الآراء . وقد ظهرت اشتراكية الحركة في إيطاليا أيضاً واتخذت آراء كارل ماركس وعارضت الالتجاء إلى العنف أو الثورة ، وقدمت الحركة على الهدف ورأت أن النظريات ليس لها سوى تأثير ثانوي بهذا الصدد إذ المهم هو تحقيق الرفاهية في المجتمع .

على أنه يجب الإشارة إلى أن اشتراكية الحركة في هذه البلدان اللاتينية قد اكتسبت طابعاً قانونياً كما رأينا عند منجر في النمسا فدعاة هذا اللون من الاشتراكية إنما يلجأون إلى القانون لتضمينه المثل الأعلى الأخلاقي الذي تنادى به الاشتراكية :

وبمعنى آخر هم يستخدمون التشريع لتطبيق مبدأ تعاطف الاجتماعى وتحقيق الخير للطبقات المحرومة ، ولهذا يجب في نظرهم - تحويل القانون من أداة عاقلة رجعية جامدة إلى أداة تغيير بحيث تصبح في أيديهم السلطة القانونية التي

تمكنهم من القيام باصلاحات اجتماعية واسعة ، فيتمكنون بذلك من القضاء على الحقوق السابقة المكتسبة ، وكذلك السيطرة على الحركات المتطرفة وتوجيهها لصالح الاشتراكية ، وربما ظن البعض أن استخدام القانون يتعارض مع اشتراكية الحركة لأنه يعيد إلى الأذهان فكرة التحول المفاجيء إلى وضع كينى جديد كما يقول الماركسيون ، والواقع أن توجيه التشريع نحو الاشتراكية - فى ظل اشتراكية الحركة - لا يتم فى قفزة فجائية بل يتدرج فى خطى حذرة منتظمة حتى لا يثير صراعا دموياً ، وينتهى التحول إلى الاشتراكية فى سلام متخذاً شكل التعديل القانونى .

وأخيراً فالتناجد اشتراكية الحركة - بعد أن تخرجت من المحتوى المذهبي - تجذب إليها طائفة من رجال الدين وخصوصاً البروتستانت . فنجد أن الكثيرين من رجال الدين فى إنجلترا يدعون إلى الاشتراكية ، وكذلك فى ألمانيا والولايات المتحدة ، ونجد تولستوى يسير فى نفس الاتجاه فى روسيا - قبل الثورة الشيوعية مستنداً إلى نصوص من الكتاب المقدس .

الفوضوية

L'anarchie

إذ كانت الاشتراكية ترى أن المجتمع هو الحقيقة العظمى ، وأنه مقدم على الفرد ، فإن الفوضوية على العكس من ذلك حيث أنها ترى أن الفرد مقدم على المجتمع وأنه هو الحقيقة الجوهرية . فالفوضوية إذن فلسفة تقول بالإنانية الفردية التي لا تذوب في المجتمع أو تخضع للضغط الاجتماعي أياً كان نوعه .

ولكننا قد رأينا أن بعض المذاهب الاشتراكية تنطوي على نزعة فردية فترى أن الهدف الأسمى هو تحقيق خير الفرد وسعادته .

وعلى هذا فلا يمكن أن يرجع التعارض بين الاشتراكية والفوضوية إلى النزعة الجماعية عند الاشتراكية والنزعة الفردية عند الفوضويين . وبالإضافة إلى هذا فإن المذهبين يتفقان من الناحية الاقتصادية في القضاء على جميع صور الملكية الخاصة . ولكن الخلاف الحقيقي بين المذهبين يرجع إلى أن الفوضويين يبالغون في نزعتهم التحررية ، بينما يلتزم الاشتراكيون حدود سلطة الجماعة ، ويذهب الفوضويون إلى أبعد مدى في تحقيق الحرية المطلقة للأفراد فيستبعدون النظام السياسي ويرفضون قيام الدولة حتى لا تتسلط على الأفراد وتحول بينهم وبين ممارسة حريتهم المطلقة . وللاحظ أن الاشتراكية والفوضوية عرفتا منذ القدم عند القورينائيين والابيقوريين والروافيين ، وقال أتباعهم بشيوعية الثروة العامة ، ولكن الفوضوية الحديثة تبدأ عند برودون^(١) الذي نادى بالمبادلة العينية وتبادل المنافع بين الأفراد ، وأظهر ضيقه الشديد من « تنظيم العمل ، ومن أى صورة للارتباط الاجتماعي .

(١) راجع ما كتبناه عن برودون في الفصل الخاص بالاشتراكيين الخياليين.

وقد اصطدمت آراء برودون بآراء ماركس في المؤتمرات الأولى والدولية ،
في بروكسل سنة ١٨٦٣ وفي بال سنة ١٨٦٩ وفي جنيف سنة ١٨٨٦ .

ولم يلبث أن ظهر باكونين (١٨١٤ - ١٨٧٦) فتزعم الحركة الفوضوية
وتصدى للماركسيين ، وساعده في نشاطه مواطنه الروسي الأمير كروبتكين
وكان باكونين تلميذاً لبرودون وهيجل وعرف بميله الثورية واشترك في كثير
من الانقلابات ، ونفى إلى سيبيريا ، وقد حدث أثناء انعقاد مؤتمر الدولية ، في
لاهاي عام ١٨٧٢ أن تصدى باكونين للهجوم على ماركس فطرده الماركسيون من
المؤتمر وبذلك بدأت مرحلة من العداوة المريعة بين الجماعية والفوضوية .

أما كروبتكين فقد كانت حياته مضطربة مثل حياة زميله باكونين ولكنه
امتطاع مع هذا أن يضع مؤلفات عن الفوضوية منها : كلمات نائمه ، وقد صدر
عام ١٨٨٥ ، والكناخ من أجل الخبز ، ١٧٩٠ ، والمساعدة المتبادلة ، ١٩٠٦ .
واستعمار معظم آرائه من برودون وباكونين ، ولم تلبث أن ظهرت آراء
كروبتكين في كتابات الفوضويين الفرنسيين من أمثال ركلو Reclus وجراف
Grave .

ويتفق دعاة الفوضوية وكتابها في تصهيم الشديد للحرية المطلقة . فليست
الحرية عندهم وسيلة ولكنها الغاية المثل التي يجب تحقيقها لجميع الأفراد ، أما السلطة
autorite - بجميع صورها - فهي الشر المطلق الذي تمثله الدولة L'Etat حينما
تكون في أوج قوتها . وعلى هذا فإن الدولة ذات الإرادة المطلقة التي ألهام هيجل
أصبحت ترمز للشيطان عند الفوضويين فهي في نظر باكونين وحصيله سلب
الحريات الفردية لكل من ينضمون تحت لوائها ،

ويرى الفوضويون أن الهدف الرئيسي للدولة في مختلف العصور هو الدفاع
عن الملكية الخاصة ، وتحييد الظلم الذي يوقعه الملاك المعدمين .

ولإذن فالفوضويون يتفقون مع الاشتراكيين في نقطاتها. وهى نقد الملكية الخاصة لاذ أنها وسيلة استغلال الأقلية للأكثرية ، ولكنهم يختلفون معهم فى صور الحياة التى تعمل محل الملكية الخاصة ، وكما تختلف آراء الشيوعيين والجماعيين بصدد الملكية نجد كذلك اختلاف وجهات النظر بصدها بين الفوضويين أنفسهم ، فباكونين وأتباعه يسلمون بملكية رؤوس الأموال للجماعة ، على أن تمنح حق استخدامها لشركات تتقاضى أجوراً بحسب عملها ، وأما كروبوتكين وأتباعه فإنهم ينادون بالشيوعية المطلقة ، ويرى الفوضويون أن التعاقد الحر الذى يتجدد ويتحدد باستمرار حسب إرادة المتعاقدين هو الصورة الوحيدة للعلاقات بين الأفراد بينهم وبين الشركات وكذلك فإن الأسرة تقوم على التعاقد الحر وتسبب الزواج الذى لا انفصام له ولا تسبق إلا علاقة المشاركة الحرة ، وقد وافق الماركسيون على آراء الفوضويين من هذه الناحية (١) .

ولكن يبدو أن هؤلاء الفوضويين المعارضين لقيام الدولة والملكية وللأسرة لا ينكرون وجود المجتمع (٢) فقد أشار بعضهم إلى الطابع الاجتماعى للحياة البشرية وأن المجتمع له صبغة طبيعية ذلك أن الحياة الاقتصادية والحياة الاجتماعية إنما تصدران عن غريزة قوية تدفع الفرد إلى تبادل المنافع مع الغير أى إلى التعاون مع أضرابه من البشر .

ويقوم التعاون فى صورة جماعات تنشأ بينها علاقات حرة فتتمكن بذلك من الحصول على إنتاج وفير بمساعدة العلم الذى يعد والعنم الجديد ، فى نظر الفوضويين . ويستخدم الفوضويون أساليب العنف فلا يتورعون عن ارتكاب الجرائم لتحقيق أهدافهم . وكان باكونين وكروبوتكين يريان أن الثورة الدموية العنيفة

Maion : Socialisme intégral

(١) راجع

Gide & Rist; Histoire des doctrines économiques

(٢) راجع

شرط لتحقيق الإصلاح والإرتقاء الأخلاقي على عكس ما دعا إليه تولد سوى من عدم مقاومة الشر . وعلى الرغم من ذلك فإن موقف باكونين وتولستوى المعارضين قد أثرا في الحركة البلشفية إذ ظهرت فيها الماركسية وقد صاحبها نزعات فوضوية وصوفية . وتستند الفوضوية في العادة إلى العلم ، وتعتبر عند أتباعها عقيدة وديناً بدرجة أكبر مما تحظى به الاشتراكية من إيمان معتقياً ، فقد تكلم الفوضويون عن إيمان الفرد بالطبيعة التي منحت الإنسان ميلاً للمساعدة المتبادلة وإيماناً بالإنسان الذي يعمل بحماس دون أن تؤول إليه ملكية رؤوس الأموال أو المنتجات ، وإيمانه بالحرية التي تحقق اتساق الإرادات الحرة لإيجاز العمل الاقتصادى، وإيمانه بالعلم وبقدرته على تحقيق التقدم إلى أبعد الحدود فى سائر مجالات الإنتاج .

وإذا ما تأكد هذا الإيمان بصورة مطلقة فإننا نستطيع أن نقرر أن هيبه المساعدة المتبادلة سيكون عهد زيادة الثروة والرخاء وإذا لم يحدث ذلك فستحل الفاقة والكسل .



للتطبيق الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي (الباشفية)

لقد أوضح المؤرخون والجغرافيون والاجتماعيون منذ القدم كيف أن أوراسيا — أي روسيا وسيريا تعتبر البيئة المناسبة لنشأة النظم الشيوعية وتطورها وذلك يرجع إلى طبيعة أرضها التي تبعث على الحياة البدوية وعدم الاستقرار والهجرات المستمرة بسبب اتساع أطرافها وعدم وجود حدود واضحة بين أجزائها ، وقد كان لهذه البيئة أثرها على نظمها الاجتماعية والدينية ، بحيث أننا نجد كاتباً فرنسياً مثل ميشليه يقول : إن روسيا هي الشيوعية ، ذلك لأن الشعب الروسي تسود بينه المساواة منذ القدم ولا تظهر فيه البطولات التارخية الكثيرة أو التمايز الفردي أو أنه لا يؤمن بعبادة البطولة كما يقول تولستوى ، وكذلك فالأرثوذكسية الروسية تعتبر مذهباً يطبق على شعب بقسوى أفراده ولا تبرز فيه بطولات دينية كثيرة .

لقد كانت المساواة شائعة بين الغالبية العظمى من الشعب وهم الفلاحون ولم يعرف بلد في العالم ازدادت فيه حدة الفقر مثلاً كان في روسيا قبل الثورة الروسية هناك الإقطاعيون يسيطرون على ما يسمى بالمير Mir أو الوحدة القروية الأساسية في المجتمع الروسي حيث تكون ملكية الأرض للسيد الإقطاعي ويعمل الفلاحون فيها في ظروف استغلال مشينة وغير إنسانية .

ويذهب المؤرخون إلى أن (المير) Mir كانت موجودة في روسيا منذ أقدم العصور وقبل النظام الإقطاعي وكانت عبارة عن جماعة قروية تملك الأرض جمعياً وتستغلها لمصلحة الأفراد جميعاً ، وقد ظلت المير الوحدة الاجتماعية الأساسية في

المجتمع الروسى الزراعى إلى أن ألغيت بمرسوم فيبرى قبل قيام الحرب العالمية الأولى - عام ١٩١٤ - بسبع سنوات .

وبدل استمرار هذا الشكل الاجتماعى المحلى للاستغلال فى صورة (المير) على أن الجماعية لم تكن غريبة على المجتمع الروسى حينما شقت طريقها الدموى فى صورة شيوعية حديثة وأقامت نظامها الجديد على أنقاض القيصرية المتداعية بعد سلسلة من الحركات الثورية التحررية التى سبقت ثورة أكتوبر ١٩١٧ .

وتعد هذه الثورة الأخيرة خاتمة لعدة حركات تحريرية بدأت منذ زمن طويل منذ أواخر القرن الثامن عشر ، ولكنها كانت حركات ضعيفة ومحدودة تمكن القياصرة من قمعها بدون رحمة . إلا أن القضاء على هذه الفورات المحددة لم يؤد إلى إخماد جذوة تيار التحرر الاجتماعى فى روسيا بل لقد ساعد على زيادة تماسك هذا التيار وتكثف دعائه بحيث ظهرت أول حركة قوية اهتزت لها السلطة السياسية فى عهد القيصر اسكندر الثانى ، وطالت فى ١٩ فبراير عام ١٨٦١ بإصلاح واسع المدى يستهدف القضاء على نظام رقب الأرض ، والسخرة ، وإحلال الملكية الخاصة للفلاحين بدلا من نظام (المير) Mir الذى كان يمثل أبشع صور استغلال الإقطاعيين للفلاحين .

وفى هذه الفترة بالذات طرأ تحول على اتجاه الحركة الثورية ، فبعد أن كانت حركة تحرير اجتماعى مجردة من أى عقيدة أو مذهب فلسفى ، تحولت إلى حركة اشتراكية انضم إليها طائفة من المفكرين من أمثال هرزن وأوجاريف ولكنها لم تكن على اتصال وثيق بالشعب . وبعد سنة ١٨٩٠ انضمت إليها طائفة من المثقفين وانتشرت فى الوسط الجامعى ، واتخذت طابع العنف والدعاية الواسعة مما استتبع استخدام الدولة لأساليب القمع العنيفة لمقابلة موجة الإرهاب الشيوعى

لكن حركة التحسّر الإجتماعي لم تلبث أن عادت إلى الظهور مع بداية عام ١٩٠٥ بعد أن اخذت الحركة الاشتراكية طريقها الواسخ إلى الانتشار جنباً إلى جنب مع الفوضوية ، وكذلك ازدادت موجة العنف والإرهاب بسببها ، وكان من بين ممثلي الاشتراكية البارزين بين عام ١٨٦٠ وبداية القرن العشرين ، تشايكوفسكى ودولجوشين وناتش ولوروف وبيرخاتشوف ونيقولا موروزوف وبلخانوف والأخوان أوليانوف وكان أحدهما فلاديمير الذي سيعرف فيما بعد بأسم لينين .

وفي عام ١٨٩٨ تألف الحزب الاشتراكي الديمقراطي للعمل الروس الذي لم يلبث أن انقسم على نفسه منذ عام ١٩٠٣ إلى ثلاث جماعات متنافسة متصارعة :

١ — البلشفيك وهم الاغلبية .

٢ — المنشفيك وهم الاقلية .

٣ — الاشتراكيون الثوريون .

ويلاحظ أن معظم أفراد هذه الجماعات كانوا من بين المثقفين الروس الذين تطوى قلوبهم على نزعة إنسانية عميقة ، رغبة متأصلة للأخذ بيد الطبقات المحرومة وذلك بالذخول في أعنف المعارك مع طبقة المستغلين الأقوياء .

وإذا كانت ثورة فبراير — مارس ١٩١٧ قد قامت بفضل مجهودات الاشتراكيين والشعبيين والأحرار فإننا لم نلبث أن رأينا فريق البلشفيك من الاشتراكيين يتقدم هذه الأحزاب ويقفز ليستأثر بالسلطة السياسية في أكتوبر من نفس العام ويعلن قيام حكومة السوفيت برئاسة فلاديمير أوليانوف المسمى لينين (١) .

(١) ولد لينين Lenin في سيمسك في ١٠ أبريل عام ١٨٧٠ وقد شارك في الحركات الثورية في روسيا مشاركة إيجابية :

وكان لينين فى منفاه بسويسرا وما أن سمع بقيام الثورة حتى أسرع فى السفر إلى روسيا ليشول قيادتها ، ويقال إن ألمانيا - وكانت تئن من الحرب فى جبهتين - قد سهلت له سبيل الوصول إلى روسيا لكي يقضى بشورته على المقاومة المسلحة للجيش الروسية ؛ وقد تم ذلك بالفعل ، بالرغم من أن انهيار الجيش القيصرى وخروج روسيا من الحرب لم يمنع من اندحار ألمانيا . وبقيام حكومة السوفييت بدأت روسيا تجربتها الشيوعية .

وكثيراً ما نستخدم ألفاظاً شبه مترادفة للدلالة على هذا النظام مثل :
البلشفية والسوفيتية والشيوعية والماركسية ؛

أما الماركسية فهى مذهب له حدوده الدقيقة وقد أشرنا إليه وحللنا مبادئه وأوضحنا لنا أن القائمين بالثورة الروسية كانوا من أتباعه المخلصين ، ولكن هذا المذهب يكشف فحسب عن المسار الحتمى الذى سيسلكه النظام الرأسمالى حتى يقضى على نفسه بنفسه وكذلك يبين إجمالاً سمات نظام المجتمع المقبل ويصفه بأنه مجتمع شيوعى .

والسوفيتية تشير فى الواقع إلى نوع من التنظيم السياسى ، ففي أكتوبر سنة ١٩١٧ أعلن البلشفيك أن السلطة يجب أن تنتقل بأكملها إلى السوفييت . فليست السوفيتية إذن هى الشيوعية أو الاشتراكية بل هى وسيلة لتوجيه جموع الشعب نحو الغايات الاجتماعية أى تحقيق الشيوعية . وباختصار فإن كلمة (السوفيتية) إنما تشير إلى تنظيم دستورى يساعد على تحقيق الغاية ؛

أما كلمة البلشفية فقد تطور معناها الذى أشرنا إليه أولاً وأصبحت تعنى حالة نفسية تنطوى على كراهية موجهة ضد المجتمع البورجوازى وبصفة خاصة ضد الغرب الرأسمالى ، ويقول بعض الكتاب إن هذا الاتجاه الذى ينطوى تحت

البلشفية إنما يخفى وراءه نزعة تعصب قومية لكل ما هو شرقي وآسيوي يعيد إلى الأذهان فكرة إحياء الحضارة التورانية أو حضارة التبت أو المنغول .

وعلى هذا فإن النزعة البلشفية لا تكشف بوضوح عن وجهها الحقيقي الذي ينادى بالامتياز العقلي والأخلاقي للشرق وبأن روسيا هي الدولة التي خصتها العناية الإلهية لقيادة العالم في المستقبل . ولا شك أن هذه الأفكار تتعارض أساساً مع النزعة الدولية التي ينادي بها الشيوعيون .

وكان على (لينين) أن يضع نظاماً اقتصادياً للدولة الجديدة ، فاستند إلى البيان الشيوعي للاسترشاد به في هذا الصدد ولما كانت الغاية التي يهدف إليها الماركسيون - كما يشيرون إليها - هي إقامة شيوعية متكاملة يقضي فيها على الملكية الخاصة فإنه يجب التدرج في الوصول إليها وذلك بالمرور على مرحلة انتقال . وبينما نجد الفوضويين يقولون بالانتقال المفاجئ من النظام القائم إلى الفوضوية ، نجد أن الماركسيين يسلمون بضرورة وجود مرحلة انتقال ، هذه المرحلة هي المرحلة الاشتراكية ، وهذه المرحلة الانتقالية نظام اقتصادي خاص بها هو النظام الاجتماعي الذي لا تلغى فيه سوى ملكية رؤوس الأموال .

أما التنظيم السياسي في مرحلة الانتقال الاشتراكي فإنه يعتمد على دكتاتورية البروليتاريا ، كما حدث تماماً في التجربة السوفيتية ، وسيحقق المجتمع الشيوعي بعد ذلك في زمن لا يمكن تحديده كما يقول (لينين) .

هذا المجتمع الشيوعي يشبه في بعض سماته المجتمع الذي أشار إليه باكونين وكروبوتكين من حيث الوفرة والرخاء والرفاهية بحيث لا تكون ثمة حاجة إلى الإلزام أو الضغط في ميدان العمل ، وبذلك تتحقق حرية العمل بحسب قدرات الأفراد ويتم التوزيع بحسب الحاجات ويختفي الفقر تلقائياً ، وتزول الجرائم

فلا تكون هناك حاجة إلى نظم للعقاب أو لتقويم المحرقات الافراد ، ومن ثم يصبح جهاز الدولة بلا عمل يؤديه فندبل الدولة ثم تختفي :

ولكن هذا النظام الشيوعي يفترض وجود ظروف ملائمة لزيادة إنتاجية العمل ، وعقلية للأفراد تختلف عن عقلية الفرد المعاصر ، بحيث يمكن أن يقال إن تحقيق النظام الشيوعي يعد مستحيلا في ظل الأحوال المعاصرة إذ أنه يتطلب تغييراً أساسياً في عقليات الأفراد الأمر الذي يحتاج إلى زمن طويل ، فليس تغير العقليات كتغير الأمور المادية .

والاشتراكية المطبقة في روسيا حالياً لا ترى الإسراع في القضاء على الدولة بل إن الظروف الدولية - كما ذكرنا - تؤخر كثيراً تحقيق أحلام الشيوعية التي تكاد تشبه ما ساقه (جورج سوريل) الاشتراكي من أساطير يستحيل تحقيقها ، إنما هي أفكار برفافة - كما يقول اشتراكيو الحركة - نجذب إليها الأنظار وتلبس حماس الجماهير للثورة على النظم ولكنها لا تلبث أن تقدم اليهم حصداً محدوداً من الحرية والطعام في ظل ديكتاتورية البروليتاريا ،

وقد اتبع السوفييت مطلق الحذر في السير نحو تحقيق أهدافهم فلم يتمسك (لينين) في خطته الاقتصادية الجديدة بحرفية التعاليم الماركسية بعد أن شاهد بعينه انهيار الاقتصاد الروسي في بداية عهده ، وكذلك لم يحفل ستالين مثلًا بنظريات تروتسكي ودوليته وأخذ يوجه الاتحاد السوفيتي نحو تجربة اشتراكية عملية تستفيد من التطبيق مع استلهاها للنظرية . فحلت ديكتاتورية البروليتاريا أولاً محل الدولة البورجوازية ، ومنحل الصفوة الشيوعية الواعية محل دولة البروليتاريا ، تلك الصفوة التي تمثل في الحزب الشيوعي ، فالحزب إذن بنقد من خطوة على الدولة ويقودها ويرشدها لأنه صاحب النظرية والأمين على تطبيقها

أما دولة البروليتاريا أو الدولة السوفيتية فهي جهاز مؤقت يحتل مركزاً انتقالياً في التجربة الاشتراكية .

وترجع فكرة دولة البروليتاريا إلى ماركس ، ولكن لينين هو الذي خلع عليها مفهومها الثوري الواقعي وضمها شحنة من الكراهية والحقد على البرجوازية . ولكن مفهوم « الدولة » نفسه يشتمل على تناقض فالدولة مما كان لوها تعد جهازاً للضغط أو للقمع ، ووسيلة لاستغلال وإهدار كرامة طبقة لمصلحة طبقة أخرى ، وهي في ظل النظم الاشتراكية ستكون مواجهة ضد الطبقة البرجوازية لمعالجة الطبقة العاملة . وعلى هذا فلي تكون هناك مساواة بين الجميع ، وحرية للجميع الأفراد ، بل مستظل رواسب النظام الطبق قائمة حتى يتلاشى في ظل النظام الشيوعي الكامل ، ويستطبق ديكتاتورية البروليتاريا أساليب الضغط وعدم المساواة والحرمان حتى من العلام على الطبقة البرجوازية فتحد من حريتها وتسلب منها أبسط الحقوق الممنوحة للطبقة العاملة :

أما الجهاز السياسي (١) والإداري في الدولة البروليتارية فإنه سيكون في

(١) يتخذ صورة التنظيم السياسي السوفيتي الشكل المسمى حيث يحدد في قته مجلس الوزراء وفي قاعدته جمهور الناخبين . ويتكون النظام من هيئات ثلاث :
١ — السوفييت الأعلى : وهو أعلى سلطة في الدولة ويتكون من مجلسين اتحاديين : سوفيت الاتحاد (نائب لكل ٣٠٠ ألف نسمة) وسوفييت القوميات ويكون الانتخاب فيه على أساس الوحدات القومية الداخلة في الاتحاد والتي تنسأوى من حيث التمثيل النيابي .

٢ — هيئة الرئاسة : وتتألف من ٢٤ عضواً ينتخبهم السوفييت الأعلى بمجلسيه في جلسة مشتركة ، ويكون من بينهم رئيس و ١٦ نائباً للرئيس وسكرتير و ٢٤ عضواً .

٣ — مجلس الوزراء : يعين السوفييت الأعلى أعضائه وله حق عزلهم ، ويختص بالشئون التنفيذية والإدارية .

وهيئة الرئاسة ومجلس الوزراء مسئولان أمام السوفييت الأعلى ، والمرشحون للسوفييت الأعلى وكذلك ناخبوهم يكونون من أعضاء الحزب الشيوعي .

أيدي قلة من الأفراد هم الذين انتخبهم أقلية نسبية تمثل الأعضاء المسجلين في الحزب الشيوعي الرسمي . ويقول النقاد إن السوفيت يقضون بذلك على الديمقراطية الحقيقية إذ أنهم لا يرون أن ترك حلول المشاكل الاجتماعية لحساب أصوات الناخبين أو لمجموعة من الإرادات الفردية التي تشبه في نظرهم ذرات الرمال ، وبذلك لا يتم التعبير عن الإرادة الشعبية عن طريق السيطرة المطلقة للشعب أو الأمة . وهذا هو النظام الذي ارتضته الدول الشيوعية ، وسمى باسم الديمقراطية الشعبية .

فما دامت البروليتاريا في نظرهم هي الشعب الحقيقي وهي الطريقة الممتازة اجتماعياً من حيث أنها تقوم بالعمل الذي يشكل جوهر القيمة - في نظرهم - فيجب أن يوكل إليها أمر انتخاب فئة من بينها ، وهي التي تعبر عن الإرادة الشعبية ، وهذه الفئة المختارة هي صاحبة الكلمة والسيطرة في نظام الحكم السوفيتي .

ولكن البروليتاريا التي تحكم الاتحاد السوفيتي الآن ليست هي البروليتاريا الحقيقية ولكنها مجرد تصور وفكرة تحملها أقلية احدطفاها تتطور من بين الأفراد الأكثر وعياً ، وهذه الأقلية المصطفاة أو الإلتئاجنسياتها أن تمارس سلطتها المطلقة عن طريق العنف ، على غير البروليتاريين بل وعلى البروليتاريا الحقيقية على السواء . والواقع أن حرية التعبير لا تمنح إلا لفئة محدودة من أفراد الشعب السوفيتي وهم صفوة البروليتاريا .

ومن الناحية الاقتصادية نجد أن (لينين) ينساق في أول عهده وراء الأيديولوجية الماركسية فيضع نظاماً اقتصادياً مؤقتاً إلى أن تتحقق الشيوعية الكاملة ، وهذا النظام يرجع إلى الجماعة الخالصة البسيطة مع الملكية العامة ، لادوات الإنتاج وتدخل الدولة لتنظيم الإنتاج والتداول النقدي ، والتوزيع ،

والاستهلاك إلى حد ما . ولكن هذا النظام لم يمنع الاقتصاد السوفيتي من التفكير والانهيار ، ولم يحقق تحقيقين من الحرية والعدالة الاجتماعية التي نادى بها البلشفية في سنوات الكفاح إلى مطلع الثورة .

فقد اختفت الحرية تماماً ، ظل هذا النظام ، إذ خضع العمال لنوع من التوجيه القسري والمراقبة المباشرة ، وحرموا من حق الإضراب الذي سلم لهم به البورجوازيون ، وكذلك فقد تحول سائر المواطنين إلى جيش من الموظفين في خدمة الدولة بحيث انطبق على هذا النظام - كما يقول النقاد - اسم النظام الحديدي ، أي نظام الخضوع والكبت لأي معارضة ، والانقياد الأعمى للأوامر بدون مناقشة . كما يحدث في النظم العسكرية التي تخضع طبيعتها الحركية هذا النوع من الإلزام . أما من حيث تحقيق الاجتماعية للعدالة فإن (لينين) نفسه يقول بأن العدالة والمساواة لن يتحققا في مرحلة الانتقال الاشتراكية ؛

ولكن الأمر الوحيد الذي تحقق هو القضاء على استغلال الإنسان للإنسان وهذا ما طالب به أوائل الاشتراكيين من أمثال سان سيمون وفورييه . ويدعى النقاد من الاقتصاديين الرأسماليين أن النظام السوفيتي لم يحقق تحسناً ملحوظاً في أحوال العمال ، وأن الوضع لم يزد هذا النقد لا يقوم على أساس علمي ، فضلاً عن أن روسيا كانت مهداً لأبشع أنواع الاستغلال مما كان من الضروري أن تبذل جهود جسيمة لرفع مستوى المعيشة لملايين الكادحين - فإن مقارنة العامل السوفيتي بالعامل الأمريكي أو البريطاني أو الفرنسي إنما تعد مغالطة صريحة ، ولكن تكون المقارنة الحقبة بين حالة العامل الروسي قبل الثورة وحالته بعدها في ظل النظام الاشتراكي ، ولا شك أن كل منصف سيلس الفرق الهائل بين الوضعين وسيلم بمتانة التنظيم الاقتصادي في الاتحاد السوفيتي وتقدمه لتحقيق الرفاهية للشعب السوفيتي . وذلك على الرغم من ظروف القهر وانعدام الحريات التي يفرزها هذا النظام على وجه المعموم .

وعلى أية حال فقد فشلت التجربة الأولى للنظام الخاص في الاتحاد السوفيتي وقد تميزت الفترة الأولى للجماعة من عام ١٩١٧ إلى ١٩٢١ بمأساة لباطة للمواطنة وبصور مروعة للإبادة الجماعية. فقد بلغ عدد من أُنقذ منهم بحكم الإعدام المليونين وسبعائة وستين ألف شخص، وقتل في هذه الاضطرابات نحو ١٠ ملايين شخص. مليوناً من الأفراد وقضى على الثروات وانتشرت الفوضى وعمت المجاعة وتدمرت جملة المصانع والمزارع.

وكان (لينين) ذا نزعة واقعية ملحوظة بالإضافة إلى نزعته الايديولوجية العميقة، ولهذا فقد سارع إلى وضع نظام اقتصادي جديد (N.E.P.) بالرغم من معارضة تروتسكي المذهبية، وقد جمع هذا النظام بين اشتراكية الدولة والاشتراكية النقابية والاشتراكية الطائفية مع بعض التعديلات التي أدخلها النظام البردي.

وفي خلال الفترة ما بين سنة ١٩٢٢، سنة ١٩٢٧ تمتع بجمهورية العمل الخاص في مجال التجارة الداخلية وفي الصناعات الصغيرة وفي الزراعة.

وكرر السوفيت نداءاتهم الحادة لزوم الأموال الأجنبية ولكن بدون جدوى.

وفي مجال الزراعة عادت الأرض للشعب ففرض على الملكية الزراعية الخاصة بمقتضى قانون ٢٦ أكتوبر سنة ١٩١٧، ولكن في يونيو ١٩٢٢ صدر قانون سمح للبوجيك، وهم صغار الفلاحين باستمرار حيازتهم للأراضي الزراعية التي كان قد كفها لهم المرسوم القيصرى الصادر عام ١٩٠٧، وبذلك يمكنهم الحصول على ثمرات الأرض التي تحت حيازتهم.

وحاولت الدولة بامتلاكها للأرض أن تضع نظاماً للاستغلال عن طريق المزارع الجماعية ولكن هذا النظام فشل في أول الأمر فعجزت هذه المزارع عن أن تنتج

ما يكتفى الفلاحين من التمتع ، فاتجه المسئولون إلى إقرار الملكية الخاصة لطبقة من كبار الفلاحين ، الكولاك (Korëak) ، وشجعهم على إنتاج المحاصيل الغذائية بعد أن اتضح لها فشل سياسة الاحتكار في ميدان الزراعة واكتفت الدولة بجباية الضرائب على دخل هؤلاء الكولاك .

وعلى هذا فقد تحررت الزراعة بعض الشيء من سيطرة الدولة المطلقة كما تحررت التجارة الداخلية والحرف الصغيرة وظهرت حركة التعاضد ، وبعد وفاة (لينين) في ٢١ يناير سنة ١٩٢٤ وضع ستالين سياسة اقتصادية للرحلة الثانية فأدى ذلك إلى ظهور تحسن في الإنتاج وسجل إرتفاع في الدخل القومى ، ولكن كان هذا على حساب المبادئ الاشتراكية ، إذ أن النزعة العمالية عند (لينين وستالين) قد لعبتا دوراً كبيراً في دفع عملية الإنتاج دون التقيد بالمبادئ النظرية الصارمة .

وفي سنة ١٩٢٨ بدأت المرحلة الثالثة للسياسة الاقتصادية الجديدة وظهرت فيها الخطة الخمسية الأولى ثم الخطة الثانية التى تبعتها عام ١٩٣٢ . وقد طرأ تحسن كبير على الحالة الاقتصادية في هذه المرحلة وحقق السوفييت نتائج باهرة فى جميع الميادين ،

وصححت التجربة السوفيتية مسارها الاشتراكى فعادت إلى مصادرة أملاك (الكولاك) أى كبار الفلاحين ، وقد انتشر الاستغلال الزراعى فى روسيا على صورة المزارع الجماعية Kolkhozes ، وتوطدت دعائم النظام على مر السنين .

وفى عام ١٩٣٦ سمح للفلاح بامتلاك مسكنه الخشبي وبعض الحاجات الأخرى وسمح للعامل فيما بعد بمميزات أخرى (١) .

وبدل هذا على أن أسلوب (لينين وستالين) وتلامذتها المعارضين للنزعة

(١) راجع مقررات المؤتمر الثالث والعشرين للحزب الشيوعى عام ١٩٦٦ هـ

الترسكية إنما يقوم على تغيير التكتيك السياسى والاجتماعى تبعاً للظروف ،
فتارة يتقدم وتارة يتراجع مؤقتاً - فى نظام - لكى يكتسب الوقت ، ولكنه يضع
نصب عينيه الهدف النهائى وهو الاتجاه بقوة نحو تحقيق الشيوعية ؛

وعلى هذا فلن يغيب الهدف عن البلشفية مهما بدا لإعدائها أنها - التحول فى
بعض الأوقات عن طريقها المرسوم ، فقد حدث الشيء وحده على يد ستالين الذى
اتفق مع هتلر أولاً على اقتسام بواندة ثم عاد فأنقلب عليه وانضم إلى الحلفاء
الرأسماليين حتى قضى على هتلر ، وما لبث الاتحاد السوفيتى أن رجع إلى عدائه
التقليدى للغرب ولكن ظهور غروتشوف أدى إلى تعديل سياسة ستالين وإلى
إقرار مبدأ التعايش السلمى بين الاشتراكية والرأسمالية الأمر الذى يناقض - فى
الظاهر - الاتجاه النظرى للفكر الماركسى ، ولكن هذا التحول إنما يعد ممارسة
وواعية لاسلوب (لينين) العمل فى دعم قوة الاتحاد السوفيتى باعتباره الوطن الأم.
للتجربة الاشتراكية .

ولكن الاتحاد السوفيتى لم يصبح وحده صاحب الزعامة فى العالم الاشتراكى.
إذ ما لبث الصين الشعبية أن برزت إلى الميدان لتنافس السوفييت فى هذه الزعامة .
ولكى تحمل زعامة الحركة الماركسية الخالصة التى تتمسك بالمبادئ وترى فى مسلك
الزعماء السوفييت إغترافاً عن النظرية الشيوعية .

ومهما يكن من أمر فإن تطور الحركة الاشتراكية أصبح مرتبطاً - الآن -
أكثر من ذى قبل بقضية التوازن الدولى وتيارات الحرب والسلام بين المعسكرين
المتناحرين ،

القسم الثالث
موقف الإسلام من الماركسية

القسم الثالث

وقوف الاسلام من الماركسية

مقدمة في نقد الماركسية :

تمهيد :

لقد كانت الماركسية منذ نشأتها الاولى محل معارضة ونقد شديد من أصحاب الفكر والمذاهب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والاخلاقية والدينية والفلسفية ...

وقد رأينا كيف أن الرأسماليين الذين يتبنون مذهب الاحرار الاقتصادي ، والديمقراطية البرلمانية كنظام مياسى ، وكذلك رجال الدين وأصحاب الاشتراكية الخيالية كانوا من أشد التبرصين بالنكر والحركة الماركسية ، بل قد ظهر العداء الواضح للماركس كما رأينا عند الاشتراكيين : فلم يستطع قطيب الاشتراكية الاول وهو كارل ماركس أن يصمد أمام المجتمعين في «الدولية الثالثة» ، وكذلك جاء المراجعون ، ففصلوا بين الفكر الماركسى والحركة الماركسية ، وقالوا إنه يمكن تطبيق الحركة الاشتراكية الماركسية بدون حاجة إلى العواوى العريضة للوغاة في دروب الجدل والقائمة على المادية الجدلية والمادية التاريخية .

وأخيراً بدأ العداء صريحاً بين أبواب الفلسفة من ناحية والفكر الماركسى من ناحية أخرى لدرجة أن كارل ماركس قد انتقد دعاة الفلسفة المادية واعتبرهم أصحاب فلسفة مادية ميتافيزيقية ، ذلك أن المذاهب التى لا تعد كسلاح تستخدمه البروليتاريا للدفاع عن مصالحها في صراعها ضد الفئة الرأسمالية المالكه لادوات الانتاج ، تعتبرها الماركسية ترفاً عقلياً . أما المذهب الفيلسفى الوحيد المقبول في

تفضلهم فهو القائم على أساس المادية الجدلية .

ولقد رأينا كيف انتقد « برودون » ، الفيلسوف الفرنسى المعاصر لكارل ماركس آراء الأخير فى الاشتراكية العلمية ومبدأ الإلزام فى تحقيق توزيع المنتج الاجتماعى وذلك فى كتابه « فلسفة الفقر » The Philosophy of Poverty . ولم يلبث كارل ماركس أن رد عليه ساخرأ من آرائه بأسلوب تهكمى مرير فى كتابه عن فقر الفلسفة The Poverty of Philosophy حيث أشار إلى عقم الفلسفة الكلاسيكية القائمة على الميتافيزيقا والتي لا تستخدم مصالح الطبقة العاملة ، بل تصدر عن فكر الإقطاعيين والأكليريكيين ومن يحيطون بهم من الطبقات الوسطى التى تلوذ بأكنافهم وتقتنع بآرائهم ، ويخضع لهذا الحكم انتاج جميع الفلاسفة منذ عهد الدولة القديمة إلى عصر كارل ماركس مثل أفلاطون وأرسطو وديكارى وكانت وهيجل ... ألخ ولا يستثنى من هؤلاء سوى هيراقليطس فيلسوف الصيرورة (١) الذى يعد من الأصول التاريخية للمادية الجدلية أما هيجل فقد أقام الماركسيون جدلهم مستخدمين الوجه المادى لبناء الجدل الهيجلى دون أن يقبلوا أسس ونتائج فلسفته المثالية .

وقد ظلت حركة المعارضة للفكر الماركسى تقف فى مواجهة الدولة الحامية لهذا الفكر وتحارب سياستها التى تعمل على حماية الوطن الاشتراكى الأول مثلاً فى قوائمه الأولى فى الاتحاد السوفيتى وكان من جراء ذلك أن اضطر فلاسفة الحزب الشيوعى فى موسكو إلى المناذاة بالتعديل التدريجى للذهب فى ظل متغيرات الواقع

١ — راجع للؤلأ : فلسفة الصيرورة عند هيراقليطس وأثرها فى الفكر الفلسفى الحديث (من : هيراقليطس نصريح وتعليقات للؤلأ مع آخرين) —
الدار القومية للطباعة والنشر .

والأحداث المعاصرة ومتطلبات الجماهير، وسنرى كيف أن الاقتصاد الماركسي سينتج للسوق، وكيف أنه سيكرس جهوده للتجارة الخارجية التي كانت تعتبر في نظر « لينين » الطريق المؤدى إلى الامبريالية والاستعمار، وكذلك ما سنراه من رجوع جزئى عن شيوعية رأس المال وذلك باعطاء العامل حق الانتفاع بملكيته بيته وحديقته، وبيع إنتاج حديقته في السوق، وشتان ما بين اقتصاد السوق القائم على العرض والطلب والاقتصاد الاشتراكي الذى تنتفى معه حركية ومروراة الاقتصاد الرأسمالى القائم على العرض والطلب .

وعلىنا قبل أن نعرض لموقف الإسلام من الفكر الماركسي أن نوجز مواقف المعترضين على هذا الفكر من غير المسلمين وأعدائى من الطوائف التي أشرنا إليها في العالم الغربي ومن علماء الاقتصاد والسياسة والاجتماع في غير بلاد الإسلام، وذلك حتى تتضح الصورة الصحيحة عن هذا النظام أمام شبابنا فيكشف لهم زيفه وقبحه المنهاره ومكائنه الحابطة في أعين أصحاب الحضارة الغربية أنفسهم .

وانى لا أقصد بكلمتى هذه المنادين بالتحديث، فهم أكثر سداداً في نظرهم إلى ما يرد إليه من الغرب، إذ أنهم يزنون به بميزان العقل الإسلامى والمفاهيم الشرقية التي تنعم الثقافة الوافدة وتستفيد منها وتحيلها إلى أفكار ومبادئ للعمل في مظلة سلوكها وأعرافها وحياتها الوطنية المميزة، فلا يتحول المواطن المسلم إلى مواطن غربي في سلوكه وفي مشاعره رغم أنه يستغل التكنولوجيا الغربية في إحراز مزيد من التقدم في حياته وفي مجتمعه بصفته عامة، وهذا واجب شرعى على كل مسلم، لاذ أن الوقوف أمام منجزات الحضارة الغربية التكنولوجية بهجة أنها من صنع كفر الغرب أمر يشجبه الإسلام، ويندد بالمدعين إلى هذا الرأى الخاطيء بل يجب على المجتمع الإسلامى أن يقدم شرعاً أصحاب هذا الاتجاه للمحاكمة وإنزال

أشد العقوبات بهم لأنهم يعملون بضيق أققهم وتزمتهم القائم على الجهل والتعصب .
الاعنى على عرقلة المسيرة العلمية الإسلامية نحو مجتمع الفضل وبمحمد مرغضب ،
فاذا تقاعس بمجموع الأمة الإسلامية عن مواجهة هذا التيار المشبط للعدوان فإينهم
سيصيحون حتما لقمة سائغة بين برائن الماركسيين وأشباههم فى ظلام التأخر والجمود
الفكرى . ولكنى أوجه تحذيرى إلى أصحاب مذهب « التغريب » هؤلاء الذين يعتبر
فكرهم خطراً على جموع الشباب الإسلامى لأنهم إنما يريدون أن ينقلوا الحضارة
الغربية بكل ما تنطوى عليه من مفسد وانحلال وإلحاد مضافاً إليها التكنولوجيا
والعلوم الجادة المعروفة عن الغرب ، ينقلونها إلى العالم الإسلامى حتى يصبح هذا
العالم صورة ممسوخة من الغرب بعد أن فقد هويته الإسلامية ، فلا هو إلى الغرب
انقلب ولا إلى الشرق والإسلام يرجع .

والننى لأخمس فى آذانهم - والقياس مع الفارق - بمثال اليابان وهككيف أنها
احتفظت بطابعها الشرقى وعاداتها وتقاليدها المميزة مع حرصها على نقل التكنولوجيا
الغربية بل التجويد فيها حتى أصبحت فى مصاف الدول العظمى المعاصرة والمصدرة
للتكنولوجيا ، والدين غير الدين ، وقدم الحضارة وتأصلها غير قدمها عندنا ،
أفلا يفئق هؤلاء المستغربين الغرباء عن الإسلام من غنوتهم ومقاصدهم التى تكاد
تفضى على البقية الباقية من مبادئ الإسلام وسيطرته على عقول الشباب ١١٩

وأختم هذه العجالة التى أقدم بها لاستعراض نقد الغربيين للماركسية بأن
أؤكد لهؤلاء الكتاب المستغربين ولاسيما أصحاب الوضعية المنطقية الذين أناروا
الديبا وأفقدوها انتصاراً للعلم الغربى ، ورناء على موقف المتمسكين بالتراث
الذين يتبنون مواقف التجديد أو التحديث على السواء بالصورة التى حددناها
فى هذا الكتاب - وعلى مسمع من شبابنا المسلم وكذلك الفئة التى أضلها هؤلاء

للكتاب الذين تتضح أفكارهم بسطحية وضحالة ملبوسة في كل ما يختص بقرائن
الآقدمين وحضارة الإسلام التي لا يمكن لأحد منها أن تعلقه في المجال الفكري أو
الثقافة أن ينزع هذه الركائز من صحوة حياتنا المعاصرة - أقول لهم إن الذي
تحدثون عنه من ضرورة طلب العلم الغربي هو من البديهيات التي لا يختلف فيها
أثنان ولا يمنعها حنبلي أو سني أو خارجي متزمت ، فالكل في بلادنا يجمع على
طلب العلم ولو في الصين ، ولم يكن مقصد الرسول ﷺ كما ذكرنا في مقدمة
الكتاب أن يطلب المسلمون العلوم الدينية في الصين ، بل كان مقصوده أن يطلب
مطلق العلم ولا سيما العلوم الطبيعية وغيرها من العلوم التي تستند إلى التجربة
وتكشف عن عظمة الخلق فتنبئ لنا أسرار عظمة الخالق فبما ابدع من
مخلوقات .

وهكذا يأتي العلم فيقوم بدوره في تدعيم العقيدة والشهادة بالوحدانية التي
قام على أساسها الإسلام ، ومن ثم فلسنا في حاجة إلى أن ندخل في معارك ومهمة
مع هؤلاء الذين يثيرون الغبار حول مفهومات متفق عليها وتدخل قطعاً تحت
الأمر الإلهي واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ، (١) .

ولا يأتين أحدهم بعد ذلك ويفسر الآية بظاهرها ويسخر من المسلمين
لأنهم لا يزالون يحاربون بالخيل والسيوف ، ولا أظن أحداً من عامة المسلمين
يقبل هذا التفسير الآن بعد أن استخدم المسلمون في شتى بقاع الأرض السيارات
والطائرات وشاهدوا أنواع المنجزات التكنولوجية الغربية تغزو بلادهم .

واني لأهمل في آذان هؤلاء الكتاب الذين يجب أن يوضعوا في متاحف
المسوخ الغربية ، كيف أجازت لهم ضمائرهم أن يقوموا بهذه الحملات الشعواء

لاستجلاب التكنولوجيا الغربية قبل أن نغلب العلوم الأساسية التي تقوم عليها التكنولوجيا ونجود فيها ، إذ أنه من المعروف أن التكنولوجيا هي تطبيقات عملية لقواعد ونظريات العلوم الأساسية التي توصل اليها العلماء إلى الكشف عنها ، وعلى هذا فإن المطالب بالتكنولوجيا الغربية وحدها سيجعلنا على طول الزمان مستعبدين للحضارة الغربية ، لأننا لم نصل بعد إلى مستوى التجويد في العلوم الأساسية التي انتهت عنها أو انطلقت منها التكنولوجيا المعاصرة ، وهنا يكمن سر الخديعة التي يريد البعض منا أن نقع في حبالها فنظل تابعين للحضارة الغربية ومنجزاتها إلى الأبد دون أن تتحرر شخصيتنا العلمية من التبعية وشغل المركز الثاني على الدوام بالنسبة لحضارة الغرب وعلمه .

والامر الذي لا شك فيه أن هذا الاتجاه يمثل خطورة لا بد من مواجهته وهي تساوى مع خطورة آراء المنصرين الذين تكاثروا للوقوف متحدين في مواجهة العقيدة الإسلامية في القرن التاسع عشر والقياس مع الفارق بالطبع .

أولا — النقد العام للماركسية

١ — يرى الماركسيون أن مذهبهم هو علم تسلح به الطبقة العاملة في كفاحها ضد الرأسمالية المسيطرة على الدولة واقتصادها ، ولكن الحقيقة الجدلية أو المادية التاريخية ليست علماً بأى معنى إذ أن الديالكتيك لا يوجد في الطبيعة كما يقولون ، وكذلك فإن المادة لا تستطيع أن توجد نفسها بنفسها ، وكذلك فإن مبادئ الديالكتيك لا يمكن القول بأنها أفكار أولية Apriori لا يمكن البرهنة عليها إذ أن هذه الأفكار ليست في مستوى البديهيات مثل قوانين الفكر الاسامية ، بل هي تكوينات فكرية وضعها أصحابها دون أن تكون لها أى صلة علمية بالطبيعة . فالعلوم الطبيعية لها قوانينها المعروفة (مثل قوانين الجاذبية والضغط والحركة ... الخ) التى لا يمكن الاستعاضة عنها بأشياء القوانين التى يقوم عليها الديالكتيك واتى فشل الماركسيون بعدد جهود مضنية فى أن يجعلوا منها علماً مكتملاً للطبيعة ، وكذلك فإن المادية التاريخية ليست سوى وجهة نظر تاريخية أو اجتماعية فى تفسير تطور المجتمع وهى واحدة من عشرات النظريات الفلسفية فى هذا المجال ٥

ومن ثم فإن الماركسية ليست سوى موقف فلسفى مادى يعتبر واحداً من لمواقف المادية الفلسفية التى كان يزخر بها القرن التاسع عشر ، ولا عبرة بما يشير إليه الماركسيون دائماً من أن ماديتهم تختلف فى حقيقتها عن مادية القرن التاسع عشر زاعمين أن موقفهم المادى موقف علمى ، بينما يعتبر موقف المعاصرين لهم موقفاً مادياً ميتافيزيقياً ،

وإذن فإن الماركسية تعتبر من حيث التصنيف الفلسفى مذهباً مادياً معارضاً للثالية التى انتهت إليها الفلسفة الألمانية الهيجلية ، وبالفعل نجد أن حياة ماركس

العلمية وتطوره الفكرى إنما يعبران عن هذا الربط بين المثالية والمادية فمثلا في موقف كارل ماركس وعقيدته الفلسفية - فقد كان كارل ماركس في شبابه (كما ذكرنا) عضواً في جماعة الشباب الهيجلى هؤلاء الذين كانوا يتعشقون فكر هيجل ويعقدون الندوات لمناقشة آرائه الجدلية التى كان لها بريقها في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر. ولكن الشاب كارل ماركس إتجه في دراسته الجامعية إلى إعتناق المذهب المادى فكانت أطروحته للدكتوراه عن الماديين القدماء من اليونان ومنهم ديمقراطيس وهنا تبدأ اطلالة كارل ماركس وأولى خطوات مسيرته الفلسفية نحو المادية الجدلية بتأثير من ديمقريطس وهراقليطس ثم هيجل وفيورباخ وهكذا جاء مذهب محصلة للربط بين هيجل وجدله المثالى وركائز المادية في العصرين القديم والحديث .

٢ - إن المادية على اختلاف صورها في القرن التاسع عشر لم تستطع أن تقدم لنا ذليلاً واحداً على إمكان الخلق الذاتى ، وقد ظل معمل بافلوف في روسيا يعمل بلا انقطاع لكى يتمكن من إيجاد خلية واحدة وكان الذى توصل إليه الباحثون فيه فقط هو إمكان توليد خلية من خلية أخرى عن طريق انقسام السكر وموسومات فحسب . وكان هذا هو هدف مدرسة باستير أيضاً في فرنسا ولكنهم لم يفلحوا فى تحويل العناصر الكيميائية اللاعضوية إلى أخرى عضوية بعد أن تمكنوا من رد العناصر العضوية إلى غير عضوية وتأكدوا أن ثمة أموراً د تفلت من بين أيديهم خلال التحلل والموت ولا يمكن لهم استعادتها من العدم ، فسبحان الله الخالق القدير على كل شيء والذى تهدى المشركين الجاحدين للخلق في قوله عز وجل :
« إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب » (١) وأيضاً بقوله تعالى

وأيحسب الإنسان أن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوى بنانه ، (١) .
وكذلك فإن أصحاب مذهب التطور كما ذكرنا قد عجزوا عن تقديم أى دليل
على كيفية خلق المادة أو الاميبا أى الدودة ذات الخلية الواحدة منشأ سلاسل
التطور فى الاحياء (٢) .

٣ — إن إدعاء الماركسية وتأكيدها بعدم وجود ما هو غير مادى لا يعتبر
من قبيل العلم ، فهو موقف غير علمى إذ أن العلم يقضى بأن تقوم أحكامه وقوانينه
على أساس رصد نتائج التجارب الميدانية والمعملية ، وهم انسياقاً مع العلم التجريبي
لا يرون أمامهم سوى الظواهر المادية ولا يستطيعون القول بأن أبحاثهم وتجاربهم
قد استغرقت الوجود كله فهذا أمر لا يدعيه لأنفسهم كبار العلماء فى كل الميادين ،
إذ أنهم يكتفون بالقول أنهم يقطعون جزءاً أو أجزاء متواضعة من الكون
لتكون موضع أبحاثهم ، ولا يزال أمامهم الكثير الذى يتطلب البحث والنظر
والعمل التجريبي كما هو الحال فى علم الفلك . ومن هنا تواضع العلماء أخيراً
وانحصرت أحكامهم فى دائرة الجزء الضئيل الذى تم الكشف عنه من الطبيعة
أما الماركسيون فإنهم قد افترضوا أنهم اكتشفوا كل قوانين الطبيعة والإنسان
بعد أن انبثقت عن خيالهم أفكار المادية الجدلية والمادية التاريخية ولم يكتفوا
بالوقوف عند هذا الحد الذى يعتبر وهماً كبيراً . وهو امتلاكهم لناحية المعرفة التامة
عن كل ما هو مادى فى الكون بل قد تطرقوا إلى القول بأن ما هو غير مادى فهو
غير موجود ، وهذا موقف غير علمى على الإطلاق إذ كان عليهم أن يكتفوا
بالوقوف عند حدود المذهب المادى ، وبذلك يمتنعون عن إصدار أحكام خاطئة
بإبطالهم وجود ما هو غير مادى وهذا ما نسميه بتعليق الحكم وهو فضيلة علمية تدفعنا
إلى أن نعلق أحكامنا على ما لم نفحصه عليها بعد ، ومن ثم فإن موقف الماركسيين

(١) سورة القيامة : الآيتان ٣ ، ٤ .

(٢) وقد نقلت إلينا الانبياء مؤخراً نبأ اجتماع العلماء على رفض الداروينية

كذهب يبشر بالخلق الذاتى وتطور الاحياء .

بهذا الصدد يعتبر موقفنا فلسفياً وليس علمياً . والحق أن الفكر يسبق دائماً المادة .
والعكس غير صحيح كما أدعى الماركسيون ونحن نسوق هذا الرأي بعد أن انضح
تماماً أن الماركسية ليست علماً بقوانين الطبيعة والإنسان بل هي مجرد فلسفة مادية
كـذهب التطور والمذهب المادى عند فيورباخ وفختر وغيرهما من عتاة الماديين فى
القرن التاسع عشر ، وكذلك عند دوركايم الذى أقام نظريته فى الاجتماع على أساسه
وبسبب من دعاوى الحسين المحدثين والمعاصرين .

فالفكر إذن هو المقدمة الأولى لكل عمل مادى ! ألسنا نضع التخطيط أولاً
لأى منشأة أو صناعة ثم نقوم بعد ذلك بتنفيذها ؟ وبالطبع لا يقوم هذا
التخطيط إلا على أساس مجموعة من الفروض والأفكار الأولية التى تكون موضع
دراسة قبل القيام بأى إنجاز مادى .

وهكذا نجد أن الفلسفة المادية تفشل تماماً فى إعطائنا أى مبرر لوجودها من
حيث أنها ليست حاصلة على الحياة فى ذاتها حتى يمكن لها أن تنطلق فى طريق
التطور بدون خالق أو موجد أى بدون الخلق والعلم الإلهى المحيط به .

وهكذا نجد أن الأمر فى خلق الإنسان لمصنوعاته يشبه إلى حد كبير إيجاد
الله لمخلوقاته . والقياس مع الفارق . فالصانع تتكون لديه فكرة أولية عما هو مقبل
على صناعته قبل إنجازه ، وسين يتم له فعله يصبح هو (أى الصانع) العلة الفاعلية
لإيجاده ؛ وهكذا الحال فى إيجاد الله للعالم كعلة فاعلية بعد سبق علمه المحيط به .

٤ — يبقى أن نذكر فى هذه الفقرة رأياً فى عدم صحة ما يدعيه الاشتراكيون
الماركسيون من صحة « العلية » لموقفهم ، ذلك أن دعاويهم تقوم على أساس
التنبؤ التاريخى ، إذ أن المادية التاريخية تفترض أساساً التنبؤ بقيام دولة البروليتاريا
بعد سقوط المجتمع الرأسمالى ويأتى هذا التنبؤ فى صورة حتمية مع أن المدرسة

التاريخية القديمة كانت تتكلم عن احتمال صحة التنبؤ وليس عن حتميته فسيما نقوله .
عن إعادة التاريخ لنفسه، والواقع أن المدرسة التاريخية العلمية المعاصرة إنما ترفض
تماماً فكرة التنبؤ التاريخي وتنتقدها بشدة فالوقائع غير الوقائع والأشخاص غير
الأشخاص وبذلك تنهار مسحة العلمية التي تنشئ بها الماركسية إذ أنها مرتبطة
بقوله التنبؤ التي ترفضها المدرسة التاريخية العلمية المعاصرة .

وكذلك مما يجنب التنبؤ الماركسي الملازم للسحة العلمية الزائفة عندهم هو
قيام الثورة الشيوعية في مجتمع زراعي في روسيا القيصرية وكانوا قد تنبأوا بقيام
هذه الثورة أولاً في مجتمع الرأسمالي وغرب أوروبا على وجه الخصوص
ولكن قيام الثورة الشيوعية في روسيا القيصرية أذهل القائلين على الثورة الشيوعية
ومنهم لينين إذ أنه فوجئ بنقله بمساعدة ألمانيا القيصرية من منفاء إلى حدود
روسيا في قطار سرى خاص لكي يتزعم الثورة الشيوعية التي قصت على الجبهة
الثانية المواجهة لألمانيا في الحرب العالمية الأولى .

ومن ثم فإن عملية التنبؤ التاريخي عند الماركسيين قد فشلت في تحديد مستقبل
الاشتراكية في العالم كما يتضح لنا فيما بعد وهذا الإخفاق في معرفة مستقبل الحركة
إنما يؤكد لنا أن الحركات الاجتماعية والسياسية لا يمكن أن تشتق قوانينها من
المنطق العقلي العام وحده للإنسان ، إذ هي تستند بالإضافة إلى هذا إلى عاملين
هامين آخرين أحدهما وعى الإنسان الذي يشترك مع العقل في تحديد المسيرة
الإنسانية في أي حقبة زمنية ، ولما كان هذا الوعي (أمراً لا معقولاً) فإنه
لا يمكن أن يتفق مع دواعي العقل والمنطق وينتج عنها - مع تناقضهما الواضح -
ما يسميه الماركسيون بالتنبؤ التاريخي ، أما العامل الثاني الذي يتدخل مع الوعي
والعقل في صنع التاريخ فهو البيئة، ذلك أن معظم الحركات الاجتماعية والسياسية

وغيرها إنما تنبتق من بيئاتها الخاصة فتخضع لعامل المسكان والزمان والثقافة في هذه البيئة .

وهكذا نجد أن كيف الفكر النظرى الماركسية يعظم بمجتمع صناعى متكامل البناء والتمتافة فى حوض الراين فى ألمانيا فلا يهتز بناؤه ويظل متماسكا أمام تيارات الفكر الاشتراكى العائىة ، بينما نجد أن حداثة تكوين المجتمع الروسى تكون عاملا أساسيا فى زعزعة أركانه واثاحة الفرصة أمام المد الشيوعى لهدم بنيته والقضاء عليه دون مقاومة كبيرة من المجتمع نفسه ، كان يمكن أن تحدث لو أن لهذا المجتمع حضارة عميقة الجذور فى هذه المنطقة .

هـ — وما يتصل أيضا بالزيف الذى يلحق بدعوى العلية الماركسية أنه يمكن لنا اليوم أن نسلم الماركسية بسمة النخلف العلى والرجعية العلية إذ أننا نتساءل بدورنا عن حقيقة هذه المادية التى تعصب لها كارل ماركس وجعلها أساسا لمذهبه ! إنما نخجل الآن حتى من الاشارة إلى المسادة كجوهر قائم بذاته بعد أن انحلت المادة إلى ذرات تنطوى على طاقة ، وإذن فقد تكشفت المادة فى صورتها الموثقة عن طاقة هى كالكهرباء وهذه الطاقة هى مدار البحث العلى فى سائر ميادينها وهكذا فإن المادة الاولية للعلم الآن إنما تقوم على افتراض معارض لوجهة النظر المادية . وكان الماركسيون قد أجهزوا الكلام عن ما هو غير مادية كالفنس مثلا فيما أسموه بالتركيبات الفوقية Superstructures ولكن هذه المحصلة التى جاءوا بها لاسترضاء من يؤمنون بالدين وما هو غير مادية بطريقة لا ترتبط جسديا بمبادئهم المادية تعود الآن فتصبح هى الأساس والمنطق للوجود بكل مظاهره إذ ليس الوجود سوى طاقه وتأنهم قد فشلوا أيضا فى مسار استنتاجاتهم أو تنبؤهم العلى الزائف فانقلب الوضع إلى عكس ما يريدون .

٦ - يذهب الماركسيون إلى أن العامل الاقتصادي هو المحرك الأول للتاريخ. وأن الجدل الذي تقوم بهقتهضاه المسادية التاريخية إنما يبنى أساساً على العوامل الاقتصادية في المجتمع ، فهل تلغى جميع العوامل الأخرى غير العامل الاقتصادي في دفع حركة التطور التاريخي ؟ الواقع أن هذه نظرة ساذجة ومخللة بفهمنا الصحيح للواقع التاريخي ويمكن الرد عليهم في هذا الصدد من وجهين: الوجه الأول يرجع إلى الفكر الشيوعي والمذهب اليساري جملة وليس هناك شك في أن هذا الفكر هو الذي حرك الثورة البلشفية في روسيا القيصرية وإلا فإن هذا الفكر الذي نشأ أولاً على حوض الراين. وفي فرنسا وبارتباط بالحركة الاشتراكية في إنجلترا كان من الممكن أن يؤدي - انطلاقاً مع نظرية التنبؤ التاريخي وتأثير العامل الاقتصادي - إلى قيام دولة البلاشفة الأولى في غرب أوروبا بدلاً من روسيا التي قامت فيها الدولة الاشتراكية الأولى بالفعل على انقاض دولة القياصرة الروس بسبب من الفكر الشيوعي الذي انتصر ووجد أرضاً خصبة في مجتمع ساد فيه الفقر والحاجة والعوز والاستبداد مع حداثة عهده في التكوين السياسي والديني . وهكذا نرى أن الفكر هنا سابق على العامل الاقتصادي إذ لو كان هذا غير صحيح لقامت الثورة الشيوعية في روسيا من تلقاء نفسها بغير حاجة إلى مبرر فقري من الخارج وعلى هذا النحو يصبح العامل الاقتصادي من جملة العوامل المساعدة على إحداث الثورة؛ وليس هو العامل الوحيد ، وجملة هذه العوامل قد ظلت تعمل في الخفاء حتى أطلقها الفكر الشيوعي من عقالها فاندفعت في ثورة عجمية لا تبق ولا تذر.

أما الوجه الثاني في ردنا على جسامه الخطأ الذي يقع فيه الماركسيون باعتقادهم في تفرد العامل الاقتصادي بالدفع التاريخي، فهو ما يذكره علماء الاجتماع ولا سيما دوركايم في تأكيد كيدته على ضرورة عدم الاستناد إلى عامل أو سبب واحد في تفسير الظواهر الاجتماعية والتاريخية إذ أنها ظواهر معقدة ولا يمكن أن ترجع إلى عامل واحد في تفسيرها ، فهذا تبسيط مغل بمقيقة هذه الظواهر كما يذكر دوركايم في

كتابه «قواعد المنهج في علم الاجتماع» . وإيا ما قلبنا وجوه الرأى نجد استحالة الاستناد إلى مبدأ واحد بعينه في تفسير التاريخ بل أننا نجد أن كارل ماركس قد أهمل تماماً العوامل الروحية ومنها الأديان السامرية وغيرها وتأثيرها في عملية الدفع التاريخي — هذا بالإضافة إلى إهماله للدور الذى تلعبه البطولة والشخصيات التاريخية البارزة في تحريك عجلة التاريخ .

٧ — ويضيف كارل ماركس فكرة الصراع الطبقي من ناحية الإنسان لكي تكون أساساً للتغير الاجتماعى، ولكننا نقسامل مبدئياً أليس يقوم هذا الصراع على أساس ايديولوجى أى فكرى؟ لأنه مهما يكن من أمر الطابع المادى للمشكلة الاقتصادية إلا أنها بحاجة إلى مفاهيم تتبلور فى فكر كالفكر الماركسى لتصبح مذهباً تعتقه الطبقة العاملة فيكون أقوى سلاح فى يديها للدفاع عن مصالحها. لأن مراكز القوة قبل سيطرة حكومة البروليتاريا- تكون فى العادة فى أيدي أصحاب السلطة الحاكمين من أفراد الطبقات المعادية للعمال والفلاحين . وإذن فالفكر الشيوعى هو الذى يغذى هذا الصراع الطبقي .

هذا إذا ألزمتنا أنفسنا بضرورة وجود الصراع الطبقي كظاهرة حقيقية فى المجتمع . ولكن هل يتعين بالضرورة أن يتلازم التغير الاجتماعى مع الصراع الطبقي فى كل المجتمعات الانسانية عبر التاريخ؟ ولورد على هذا التساؤل تبرز لنا أفكار التعاون والمشاركة الوجدانية والتكافل الاجتماعى والتبدل السلى كل هذه أفكار تعدها فى مجتمعات نبذت فكرة الصراع الطبقي سواء كانت هذه المجتمعات دينية أو غير دينية، وعلى هذا النحو يصبح الصراع الطبقي ظاهرة ملتصقة بالفكر الشيوعى وحده ومتابعة لمسيرته فى إشاعة البغضاء والحقد بين من يملكون ومن لا يملكون .

٨ — ويدور الاقتصاد الماركسى حول فكرة فائض القيمة وترجع هذه

النظرية إلى سيسموندى وطرسبور بر "إن نظرية القيمة أو قانون القيمة نفسها وقانون الأجور الجندى يرجعان إلى سميت وريكاردو : والحق أن هذا القانون — أى قانون فائض القيمة — الذى توصل إلى وضعه كارل ماركس بعد زيارته إلى إنجلترا وتحريره لكتاب "رأس المال" ، يكاد ينضح التعسف الشديد فى وضعه وفى صيغته . صحيح أن أصحاب رموس الاموال — عند قيام الثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر — لم يكونوا يهتمون لرعاية حقوق العمال والحفاظ على صحتهم فقد كان العمل سلعة خاضعة لقانون العرض والطلب لا سيما بعد أن تكاثرت أعداد العمال بعد هجرتهم من القرى إلى المدن للعمل فى المصانع الكبيرة والصغيرة على السواء ، وقد حصلوا لقاء ذلك على أجور زهيدة لم تكن تكفى للقيام بأودهم ، وقد كان من الواجب على الاشتراكيين الأوائل فى إنجلترا أن يعملوا على تحسين أوضاعهم المادية والاجتماعية بدلا من إهدار كرامتهم وتركهم يعيشون فى بيوت من الصفيح تحت وطأة الفقر والجهل والمرض والصقيع الشديد وفى أوضاع تجمّع عمال الغزل والنسيج الذين شاهدتهم إنجلترا وماركس معاً ، وكانوا هم وفود الثورة والفكر الذى يمكن وراء كتاب رأس المال ،

وليس صحيحاً أبداً أن السلعة تتحدد قيمتها فى المواد الأولية بالإضافة إلى العمل فقط ، فهناك عوامل كثيرة لا حصر لها تدخل فى تكوين القيمة الحقيقية للسلع ومن ثم يتحدد فائض القيمة الذى يتحدث عنه كارل ماركس ويشكل لديه أكبر سرقة عرفها التاريخ .

٩ — والأمر الذى لا شك فيه أن العمل العقلى يعد من بين العوامل التى لا يعطيها كارل ماركس حتماً فى نظريته عن القيمة وفائض القيمة وهل يستطيع — على عكس ما فعل كارل ماركس — إلا أن تكرر نصيبا كبيرا من عائد إنتاج العمل العقلى ورأس المال والتنظيم والإدارة ثم للابتكار ، كل هذا بالإضافة إلى التخطيط — وهو من أهم العوامل التى أدت إلى نجاح الاقتصاد الاشتراكي . والواقع أن كارل

ماركس كان شديد الوطأة على الجبهة المعادية للبروليتاريا فاتجه إلى وسائل البطش المادية والقوة المادية للانتصار للطبقة العاملة ، واستخدم الفكر لتحريك جموع العمال حتى ولو أدى بهم الأمر إلى الاقتتال الدموى والتصفية الجسدية لمعارضيه ؛ ويعد هذا دليلا آخر جديدا على صحة رأى القائل بتمدد الفكر على المادة .

١٠ — لقد ثبت خطأ قانون التراكم الرأسمالى الذى أشرنا إليه حين كلامنا عن الاقتصاد الماركسى وكذلك فإننا قد لاحظنا أن الأزمات الدورية التى وصف بها كارل ماركس النظام الرأسمالى لم تتحقق بالدرجة التى ذكرها الماركسيون بل لقد كانت لها أسباب أخرى غير الأسباب التى أشاروا إليها والتى ترجع إلى التراكم واختلال قانون العرض والطلب وتزايد الإنتاج مع انخفاض القوة الشرائية المستمر نتيجة لتدخل النظم الآلية فى الإنتاج وضيوع البطالة ، وقد يشير البعض إلى الأزمة الاقتصادية العالمية عام ١٩٣٠ كدليل على صحة التنبؤ الماركسى ولكن هذه الأزمة كانت ترجع إلى أسباب أخرى منبثقة من الظروف التى نشأت فى العالم وفى مجتمعاته الصناعية بصفة خاصة بعد الحرب العالمية الأولى وتحول ملايين العمال من الحرب ومن الصناعات الحربية إلى الإنتاج المدنى المستكم .

والغن بقول الماركسيين بأن النظام الرأسمالى نفسه ينطوى على عيوب فى بنيته الأساسية وهذه العيوب هى التى تنجم عنها الأزمات الدورية المشار إليها زعم غير صحيح .

١١ — أما إدعاء الماركسيين بأن صراع الطبقات سيكشف عن تزايد البروليتاريا أو طبقة العمال والفلاحين ، فإن هذا التنبؤ لم يتأكد فى الأحداث

التالية إلى عصرنا هذا . أما الذى حدث فهو على العكس مما توقعه الماركسيون
فاننا نرى الآن أنجوع الشعبىة وهى تسمى جاهدة إلى الاعتراف من ينابيع العلم
سواء فى المدارس أو فى الجامعات، بحيث نرى ظاهرة غريبة لم تقتصر على المدن
وأرباضها، وحدها . بل لقد وصلت إلى أعماق الريف فى معظم بلدان العالم الثالث .
حيث نجد أن أبناء أسر العمال من بنين وبنات يشقون طريقهم إلى
المدارس والجامعات فى تراحم شديد . والامر الذى لا شك فيه أن هؤلاء
المتعلمين الجدد إنما يشخصون بأبصارهم إلى الارتفاع من طبقة البروليتاريا إلى
الطبقة الوسطى، ونحن نجد بالفعل نوعاً من الهجرة الداخلية فى المدينة الواحدة
من أحياء العمال إلى أحياء الطبقة الوسطى، وتزايد حركة هذه الهجرة بين أبناء
العمال الذين اجتازوا مراحل التعليم إلى مستوى الجامعات، وبالمثل نجد أن أبناء
الفلاحين والعمال يفعلون مثلهم أيضاً وينضمون إلى الطبقة الوسطى المتعلمة .
وهكذا تزداد هذه الطبقة اتساعاً وينكشف حجم البروليتاريا شيئاً فشيئاً ، بما
ينضاف إليها من أبناء الحرفيين والعمال الذين يستكشفون اليوم من مزاولة مهنة آباءهم
الحرفية، فلا نجد نجاراً يعلم ابنه النجارة أو الحدادة أو أى حرفة من الحرف الأخرى،
كما كان يحدث فى عصر كارل ماركس . ومن ثم فإننا نجد أنه على هذا النحو تنبثق
أيديولوجية جديدة للطبقة الوسطى معارضة لأيديولوجية البروليتاريا الماركسية ،
فبينما تدعو أيديولوجية الطبقة الوسطى إلى التكافل الاجتماعى وإلى الترابط وبناء
الاحقاد والصراعات . وهى بذلك تعتبر عامل سلام واستقرار ودعوة إلى الانتماء
للأرض والوطن والمجتمع المتناسك . نجد من ناحية أخرى أن أيديولوجية الطبقة
العاملة تنفث فى العمال روح الصراع الطبقي والكفاح الدموى من أجل تحطيم
المجتمع البرجوازى والقضاء على كل الطبقات الأخرى المثقفة والاكاديميكية من
أجل قيام دولة البروليتاريا، الامر الذى لم يتحقق من تلقاء نفسه وبحسب منطق

التاريخ كما فسروه بل ربما يكون عدونه بالفرقة الناجمة وبالانقلابات العسكرية
الدموية ضد إرادة الشعوب وسعارضة لعملية الدفع التاريخي الواقعي ، ذلك
لأن الإنسان لا يمكن أن يقبل أى نظام تهدر فيه كرامته على مذبح
المادة والآلة .

١٢ — ويتج من الفقرة السابقة وجه جديد لقد الماركسية ألا وهو أن هذا
المذهب الذى كان يعتبره أصحابه مذهباً إنسانياً قد اتضح أنه موجه ضد الإنسان
وأنه إنما وضع لتكريس استعباد الآلة للإنسان ومن ثم فهو يعتبر كقاعدة لاغنى
عنها لما ظهر فيما بعد من محاولات تمكين الآلة فى صورة إنسان آلى (١) وسيطرتها على
مقدرات العمل والإنتاج والخدمات .

ويعتقد الماركسيون أنهم بانتصارهم لطبقة العمال والكادحين إنما يعبرون عن
موقف إنساني جدير بالتقدير ؛ ولكنهم إذا كانوا جادين فى هذا الاتهام (بعد أن
شكنا استهتار الحكام السوفيت بحياة وسلامة العامل السوفيتى فى ظل
النظام الاشتراكى لديهم) فكأن من الأسرى بهم ألا يقضوا دموياً على سائر
الطبقات الأخرى من غير العمال وهم ولا شك أيضاً من بنى الإنسان المجددين
أيضاً بالحياة كغيرهم من العمال .

فهذه أولاً نوعية لا إنسانية مريضة عرجاء لا صلة لها بالذوات الإنسانية
السامية التى عرفها التاريخ ومجدتها الأديان والمذاهب الفلسفية والأخلاقية على مر
العصور . وهكذا نجد أن الماركسية فوق أنها نوعية لا إنسانية فهى أيضاً مذهب
لا أخلاق .

١٣ — أما الوجه الآخر للنقد الذى يرتبط بما سبق لنا ذكره من بطلان القول
بالتأسيس الاقتصادى وحده كعامل محرك للتاريخ ، وأنه هو الذى يميز بين الطبقات

بعضها والبعض الآخر فقد تمثل فيما نلاحظه في النصف الثاني من القرن العشرين
إذ ظهر عامل جديد وخطر في الميدان ألا وهو العلم ، وبذلك احتل العلماء الآن
مكان الصدارة في المجتمع الانساني وأصبح السبيل الطبيعي قائماً على التفاوت بين
المراتب العلمية فحسب. فضلاً عن أننا لا نجد الآن طبقات بالمعنى القديم فقد تفتت
الطبقات وظهرت هناك فئات اجتماعية وهي ذات بعد ضيق بالنسبة لمفهوم الطبقة
إذ أنها ترتبط بالعلم وبالصناعة : فهناك فئة المهندسين وفئة الأطباء وفئة
المعلمين وفئة التجاريين . . . الخ ولم يعد يرتبط بمفهوم الفئسة الاصل والوراثة
الأسرية التي كانت عاملاً هاماً في جسد الطبقة الوسطى والطبقة الارستقراطية ،
فضلاً عن تقوقع طبقة العمال والفلاحين وانطوائهما على آلامهما ومعيرهما الذي
كان يتسم في الغالب بالضيق والشقاء الامر الذي يدفع بأفرادها إلى الارتقاء في
أحضان نزع من الروحية ليس هو الدين في حقيقته الذي يدعو إلى الكفاح من
أجل التحرر والحصول على لقمة العيش وعدم الاستسلام أو الاستنامة لبطش
الافوياء واجترار الشعور بالصبر على الظلم ، وهو شعور يأبى الدين والقيم الفاضلة.
وقد جاءت مجازاة التعليم في مصر وتحرر دول العالم الثالث على وجه العموم
كحافز لكسر ما يحيط بالطبقات الفقيرة من قيود وموانع اصطنعها الاغنياء
لكي يبقى الفقراء بعيدين عن نسبات الحرية وصحرة الآمال والانطلاق إلى عالم
جديد تكتفه السعادة والجنة وتأخى البشر وليس الدوان على الضعفاء والصرع
الدمري والاقتتال من أجل الاستيلاء على الارض والسلطة أو انتزاع اقمصة
العيش من أفواه الشعوب وإلقائها في المحيطات ضنائها أن تسد رمق الجائعين من
شعوب العالم الثالث وهذا ما فعلته أمريكا ودول الحيق الأوروبية المشتركة
مؤخراً في بعض حاصلاتها . وهكذا نرى أن انتشار العلم في البلاد النامية وبين
فئاتها الكادحة سيكون من أهم العوامل التي تمثل محصينا وإيقا لدى هذه الشعوب

ضد سم الماركسية وعدوان الرأسمالية على السواء :

١ — يزعم الماركسيون أن دولة البروليتاريا ستقضي في النهاية إلى المرحلة الشيوعية حيث يتلاشى شكل الدولة بعد أن تنتفي السيادة الرأفعية القائمة تقديراً للبورجوازية وسيطر العمال على سائر أنحاء المسالم المعمور وبذلك لا تكون هناك دول ذات سيادة وذات جيوش وأساطيل ، بل تكون ثمة هيئات لإدارة المنافع الاقتصادية وتبادل خيرات الأرض ومنتجاتها بين عمال العالم ؛ فكأن هذه النزعة الدولية سنؤدي إلى تكوين رابطة لعمال العالم المسيطرين على أقطاره بدون حدود أو جيوش أو أساطيل أو حواجز جبركية أو أى تمييز عنصري أو ثقافي . ويستتقي مع هذا النظام كل صور الاستعمار والامبريالية ، وسيزول الصراع الدموى ولن تكون بنا حاجة لقيام الدولة في الداخل أو في الخارج ، لأن الدولة هى أداة رادعة وضابطة وقامعة للحرية ، وسيعامل المنحرفون واللصوص كمرضى يحتاجون إلى العلاج ، فإدام العامل الاقتصادى هو أصل البلاء فيما يجره من فقر وويلات للشعوب فإنه بإقتضاء على كل صور النافقة والتمكين لعدالة التوزيع سنزول ستمتاً كل الآثار الناجمة عن التخلف الاقتصادى بكل صوره بما فيها سوء توزيع المنتج الاجتماعى . وهم يتساءلون إذن لماذا يسرق الانسان إذا كان يحصل على كل حاجاته الضرورية ؟ اللهم إلا إذا كان مريضاً بداء السرقة . فهو إذن يسرق في ظل النظام الرأسمالى لكى يشبع حاجاته ، ومن ثم فإن أجهزة الشرطة والقضاء والسجون هى هيئات أنشأتها الرأسمالية لكى تحمى بها ثرواتها من انقضاء الفقراء عليها ، فإذا امتلكت الجماهير الكادحة كل وسائل الانتاج وتم توزيع الثروة بميزان العدالة وعلى أساس المساواة كما يرى الشيوعيون فإنه لن تكون ثمة ثروة يطمح عليها من سرقة اللصوص أو اعتداء المنحرفين ، وعلى هذا النحو يقول الماركسيون إن من يسرق بعد هـ ذا يعتبر مريضاً يجب أن يزج به في المستشفيات وليس في غياهب السجون :

وللرد على هذا المنطق الخيالي العجيب لابد من استقراء أحداث التاريخ فأننا نجد أحكاما متواترة بإدانة اللصوصية وبأن المنحرفين على وجه العموم لا يمكن أن يرتدعوا بأنفسهم ويمتنعوا عن ممارسة الرذيلة واقتراف الشرور، فمن الناحية الأخلاقية نجد أن الذي يسلك طريق الشر هو الشخص الذي لم يستطع عقله أن يتحكم في إرادته فتظل مستسلمة لنزواته العارضة ولشهواته الجائعة وهواه المستبد، فيتوجه حيث يريد له هواه وليس عقله، ومعنى هذا أنه إنسان مسلوب الإرادة قد فقد السيطرة على غرائزه ونوازعه الدنيا، فإذا استمرأ لذة السير في هذا الاتجاه فإنه يكتسب من الناحية الأخلاقية صفة الشرير أو الذي يقبل على فعل الشر دون إحجام ومع رغبة جامحة في أن يحصل لذاته مكسبا أو مغمسا أو لذة من وراء هذا السلوك المعيب الذي يتم في هذه الحالة في ضمير الضمير الوجداني الأخلاق والوازع الديني .

فكيف يمكن لشخص على مثل هذه الصورة وبمثل هذا السلوك الأخلاق أن يرتدع من تلقاء نفسه، إلا أن تكون نفحة سماوية تحمل في ثاها الهداية والرحمة من الله عز وجل .

أما السر في القوة التي ينطوى عليها فعل الشر وكيف أنه يعتبر أكثر اقترابا وسهولة في الفعل لدى النفوس، فهو أن النفس الانسانية قد جلبت على حب الذات والانانية المفرطة، فالطفل يولد ولديه مركزية حب ذاته أي أنه يجعل من ذاته مركزاً للكون كله من حوله، ومن ثم فهو يشعر بأنه يملك كل ما يحيط به من بشر وأشياء . وتأخذ مركزية حب الذات في الاختفاء التدريجي وليس في التلاشي النهائي كلما تقدم الطفل في العمر، حيث يجد أن هناك من ينازعه في ملكيته للعالم المحيط به من الاطفال الآخرين فيضطر إلى التنازل عن كره في أول الامر عن أجزاء من

امبراطوريته الواسعة لكي يستطيع التعاون والعيش في سلام مع الآخرين، وهكذا يستمر التراجع عن الرغبة في الاستئثار بملكية الأرض والأشياء حتى يبلغ المرم من التصريح قنواه يعان أحياناً عكس ما يريد تماماً وتجهزه السلطات على تحديد ملكيته بحسب القانون فيكون القانون هو الفاصل الأساسي في كل نزاع ينشأ بينه وبين الآخرين فيما يختص بالملكية التي هي ممارسة وتطبيق لمركزية حب الذات عند الطائل .

ولهذا فإنه حينما يغيب القانون يهاجم الأفراد قرنائهم الآخرين لكي يعتدوا على ملكياتهم ويستولوا عليها تحقيقاً لنزعتهم الانانية المغروسة بالفطرة في نفوسهم، الامارة بالسوء .

وبناء على هذا كله فإننا نرى أن الشكل الشيوعي الأخير الذي تدب فيه الدولة لن يتحقق أبداً ، وأنه مرحلة خيالية لا وجود لها على سطح الأرض إلا في أذهان الماركسيين، بل على العكس من تصوراتهم فإن ذبول الدولة سيؤدي إلى قيام بعض الأقوياء داخل المجتمع لكي يسيطروا عليه ويعود الاشتراكيون لاقصائهم ثورياً توطئة لإنشاء دولة جديدة لها هيئتها المعروفة ثم تمضي دورتها وتعود ثانية بحسب التنبؤ الماركسي إذا كان حقاً ما يزعمون - إلى حركة وتطور تاريخي جديد للمجتمع ينتهي ثانية بدولة البروليتاريا ، ثم بالمرحلة الشيوعية وهكذا دواليك ؟ أو ليس هذا النظام هو نفسه الذي يقول به علماء الاجتماع مثل موروكن وباريتو وآخرون ممن وقعوا في الدورة، وبذلك تتكرر أشكال الحكومات مرة بعد أخرى إلى ما لا نهاية ؟ وقد أشار كل من افلاطون وأرسطو إلى شيء من هذا القبيل فيما ذكراه من تعاقب الحكومات الفاسدة والصالحة عبر التاريخ ، وهذا يدحض رأى الماركسيين في المرحلة الشيوعية التي يتشدقون بها ولا يعرفون عنها شيئاً سوى أنها فردوس الشيوعية الموعود . وقد سئل لينين عن حقيقة هذه المرحلة الشيوعية فتهرب من الكلام عنها قائلاً : عندما تأتي هذه المرحلة سأصفها لكم .

١٥ — لقد لاحظنا أنه عند قيام ثورة البلاشفة في روسيا القيصرية كانت هذه الامبراطورية الواسعة تضم إيلات يسكنها أنماط من البشر يختلفون فيما بينهم عرقيا ولغويا وثقافيا ودينيا واجتماعيا واقتصاديا . الخ وقد كان من الممكن أن يوجد نوع من الارتباط أو التماسك بين شعوب هذه البلاد إذا كان ثمة رواج أو تمحيز في معيشة السكان، ولكن العكس كان صحيحاً إذ كان الفلاحون يخضعون لعسف الحكام الإقطاعيين وظلمهم الجائر مع ما كان يفشى البلاد من تأخر في سائر الميادين وإنهاء القياصرة في الحروب المتوالية وعدم اهتمامهم بإصلاح الأحوال السائدة ، على الرغم من أن أحد القياصرة المتأخرين قد وزع أملاك الإقطاعيين على صغار الملاك . الموجيك ، ولكن هذا الاجراء جاء متأخرا فقد كانت نفوس الفلاحين بهشة خاصة والكادحين بهشة عامة تموج بالسخط والضيق والتبرم بهذا النظام ، فما أن شعل الفوضيون أول شرارة للثورة حتى استجاب لها الشيوعيون وركبوا الموجة كعاصمتهم دانتا واستغلوا الفرصة لقبض على مقاليد الأمور والحكم بعد أن جرى بليين عن طريق المخابرات الألمانية إلى الحدود الروسية لكي تنسحب روسيا من الحرب حتى يمكن القضاء على الجبهة الثانية المواجهة لألمانيا كما ذكرنا في موضع سابق ، وقد انقضت لنا من خلال هذه الثورة بعض الدروس التي يستخلص منها عدم صحة موقف الماركسيين في دعاوهم المريضة : ومنها أن كلول ماركس كان يتنبأ بقيام الثورة في أواسط عمال الصناعة لعدم ثقته بقدرة الفلاحين على المضي قدما في عملية إشعال الثورة وإذكاء روح الصراع للطبق فق جاء ما حدث في روسيا غيبيا لآمال الماركسيين على وجهه العموم . فكان الفلاحون هم وقود هذه الثورة الاولى بالإضافة إلى العمال .

أما عن الامر الثاني فهو أن الماركسية قد واجهت تحدياً سافراً من الواقع التاريخي لما كان يراه أصحابها من تميز العامل الاقتصادي وعطوه على سائر العوامل

الأخرى الدينية والأخلاقية والثقافية، فقد اتضح لنا أن ثمة تجمعات عرقية ودينية في رومانيا القيصيرية قامت تدافع عن كياناتها في مواجهة الحركة الشيوعية اللادينية رغم ما كانت ترسخ تحته هذه الفئات من فقر مدقع واضطهاد شديد، وعن بين هذه الفئات سكان جنوبي الاتحاد السوفيتي (طشقند وسمرقند ومرو وغيرهما من بلاد ما وراء النهر الإسلامية) التي قاومت الغزو الشيوعي والثورة الشيوعية وقتل من أبنائها زهاء العشرة ملايين شخصاً دفاعاً عن قيمهم الدينية والأخلاقية مع نفورهم الشديد من وطأة الحكم القيصري الغاشم السابق .

وقد تكرر وقوف الجماعات الإسلامية ضد انتشار الشيوعية اللادينية في يوغسلافيا أثناء الحرب العالمية الثانية فقبض عليهم بالملايين وهذا ما يجرى الآن تحت سمع وبصر العالم في كل من ألمانيا وأفغانستان وبنطريسة أخرى في أرتيريا والحبشة وفي بعض بلدان وسط أفريقيا .

وكان الماركسيون قبل ذلك يظنون أن الشعوب تعيش على معدتها فحسب وأن من يهيئها يعتبر عدوها الأول، ولهذا فقد افتتح أصحاب الفكر الماركسي بأن العامل الاقتصادي كما ذكرنا مقدم على سائر العوامل الأخرى حتى ولو كانت هي القيم والمعتقدات الدينية ، وفي نظرهم أن الإنسان إذا ما قرأت له فرص الأرباح الغذائية فإنه يندفع إليها أولاً غير مكترث بعوامل أو قيم أخرى . وهكذا كانوا يرون أن مجرد إعلان الثورة الشيوعية سيكون وحده كافياً لإخفات أصوات أصحاب النزعات الأخرى المعارضة للبادية على وجه العموم لأنها تمثل عوامل ثانوية قد يمكن الاستغناء عنها في بداية الطريق . ولكن التجربة في رومانيا وفي يوغسلافيا قد كشفت عن كذب هذه المذاهب وزيف هذا الهرم الماركسي فلقد انتصرت شعوب الاتحاد السوفيتي - المسلمة الفقيرة - لقيماتها الإسلامية وقد منتهى على كل مطالب الحياة ، بل لقد تقدمت الاستشهاد دفاعاً عن

العقيدة وهو أعلى مراتب الكرامة الانسانية حيث تتم التضحية بالوجود الانساني لغاية أسى من هذا الوجود نفسه ، إعلاء لكلية الله عز وجل في الارض .

كيف واجه المنظرون الماركسيون هذا التحلل الذي طرأ على نظريتهم لإبان تطبيقها الميداني ؟ كان لينين هو أول خليفة للداعية الاول كارل ماركس فكان عليه أن يكتشف ترياقا لعلاج هذه النكسة الطارئة في بناء المذهب المادى .

ومن ثم فقد وضع نظام سوفيت الاقليات أى مجلس الاقليات ، وجرى بممثلى وزعماء هذه الاقليات إلى هذه المجالس وحددت إقامتهم بها تقريبا حتى لا يكونوا فى مواقف القيادية من شعوبهم ، وتولى القادة السوفيت فيما بهد عملية (الغسيل الثقافى) لهذه الاقليات فحرمتها من أديانها ولغاتها وثقافتها وكان المعلمون السوفيت يهتمون كل الاهتمام بأجيال الاطفال والشباب حتى يتزعموا من صدورهم كل أثر وكل حنين أو ارتباط بماضيهم العرق أو حضاراتهم القديمة مع اهتمامهم الشديد بقطع صلاتهم بمن ينتسبون إليهم فى خارج الاتحاد السوفيتى ، وحتى إذا تم أى اتصال فإنه يكون تحت رقابة الجواسيس والخوثة ولتحقيق مكسب موقوت وهذا ما كان يحدث فى زيارات بعض كبار أبناء الجمهوريات المسلة فى روسيا للبلاد العربية الاسلامية ، وظل السوفيت يتبعون أسلوب القضا على تقاليد هذه الاقليات ولغاتها وتذويها وصهرها فى بوتقة واحدة ولكن هذا الأسلوب لم ينجح وظلت الاقليات الإسلامية قائمة فى الاتحاد السوفيتى تستهصى على التذويب بل وتشتد لديها روح المقاومة لكل ما هو غير إسلامى .

ويتضح من هذا أن السوفيت الماركسيين قد فشلوا فى تحقيق مآربهم من إنشاء مجلس لإذابة القوميات فبدلا من القضا على القوميات أخذت هذه الاقليات القومية تشتد لى تعود مسيرتها من جديد .

١٦ - وأخيراً فإننا نلاحظ أن العيب الأساسى فى النظام الاشتراكى بصفة عامة أنه يعول على الصفات الخسيرة فى الإنسان - رغم عدم إنسانيته - فهو يفترض أن الأفراد سيبدلون الجهد والعرق فى عملهم لزيادة الإنتاج حياً فى اخوانهم من العمال والكادحين . ولما كان الأفراد يختلفون فيما بينهم سواء من حيث القدرات الجسمية والعقلية، لذلك فإن مستوى الأداء فى أى عمل ما إنما يتحدد بحسب هذه الفروق الفردية ، وينجم عن هذا أن الإنتاج سيتفاوت من فرد إلى آخر فيزيد عند البعض ويقل عند الآخرين وبمضى الزمن نجد أن هؤلاء الأنوية المتمازى الذين يزداد إنتاجهم على الآخرين سيجدون أنهم يحصلون على نفس المقابل المادى (الأجور) الذى يحصل عليه الكسالى والضعفاء وهكذا يعودون للتفكير فى ضالة ما يحصلون عليهم من مكافأة على عملهم ويحاولون أن يكون إنتاجهم بعد ذلك مساوياً لنظرائهم الكسالى . وينجم عن هذا تناقص حجم الإنتاج بالتدرج الأمر الذى ينجم عنه عجز فى ميزانية الخدمات والرفاهية للجميع .

وقد اتضح للنقاد أن السبب الأساسى الذى يكمن وراء التضاؤل التدريجى فى السكم الإنتاجى فى البلاد الشيوعية إنما يرجع إلى غياب الحافز المادى وانعدامه تماماً ، ولهذا فقد عمل الاتحاد السوفيتى على ادخال فكرة الحافز المادى فى مجال الصناعة .

وقد زارنا الاقتصادى السوفيتى الكبير ليبرمان فى الستينيات وذكر لنا . فى محاضرة شيقة أنهم فى الاتحاد السوفيتى بدأوا يدركون أهمية وجود الحافز المادى على الإنتاج فوضعوا تخطيطاً للصناعات المختلفة ضمن الخطة السوفيتية الكبرى « جوس بلان Goss Plan » حيث يوجه كل مصنع إلى أن ينتج الكمية المطلوبة منه خلال العام فى أى مدة زمنية يستطيع إنجازها خلالها ، وتترك لهالة بعد هذا حرية الإنتاج خلال المدة الباقية من عام الخطة على أن يتوفروا خلالها

على توجيه إنتاجهم بحسب مطالب السوق وهكذا يتراجع الاقتصاد السوفيتي .
فيرتبط باقتصاد السوق في جزء محدود من إنتاج مصانعه ، وذلك حتى يتحقق
لديهم الحافز المادى ، وقد كان من جراء ذلك أن استطاعت روسيا الشيوعية أن
تصدر سلخاً كدالية للخارج وأن تقيم أول عرض فى موسكو لآخر مبتكرات أزياء
النساء ولكن هذا الامر شبه محرم فى الاتحاد السوفيتى .

ومن الناحية الزراعية يسمح لكل فلاح بأن يحصل على قطعة من الأرض
يستخدمها كبيتان حول منزله وأن تكون له ملكيتها الخاصة لا ملكية المنفعة
كما يقول البعض بل هى ملكية الرقبة لأنه يورثها لابنائها فيما بعده ، وإساحب هذه
المزرعة الخاصة أو بستان المنزل أن يبيع إنتاجه مباشرة إلى السوق . فكأنه يستثنى
بهذا الإجراء من قوانين تقييد التجارة فى ظل الاشتراكية ، لأن الفلاح ليس له
الحق فى أن يبيع إنتاج المزرعة التعاونية إلا عن طريق هيئات حكومية يتقاضى
منها هو أجراً أو نسبة ضئيلة من عائد الإنتاج ، وما هو الآن يدخل السوق بائعاً
فى ظل قانون العرض والطلب الرأسمالى الذى كفر به الشيوعيون واعتبروه السلم
الذى يرقى عليه الرأسماليون للقضاء على العمال والكادحين والتحكم فى أروافهم .

وهكذا يثبت من طريق التجربة فى الاتحاد السوفيتى كذب إدعاءات الماركسية
فى إعمالها للجوافز وفى هجومها الشديد على رأس المال الخاص ، حيث أن كارل
ماركس كان يهاجم الملكية الخاصة منذ بدايتها عند قيام الدولة القديمة ، وقد كانت
الملكية الخاصة - فى نظره - هى المحرك الاقتصادى الأساسى فى قيام صراع الطبقات
وفى إذكاء عملية التطور التاريخى إلى مرحلة الشيوعية .

وهكذا اتضح لنا من جملة الملاحظات النقدية العديدة التى واجه بها علماء
الاقتصاد والفلاسفة فضلاً عن علماء الاجتماع النظام الماركسى بأسلوب علمى .

منهجي لا مدخل فيه للدين وقضاياه ، حيث سنطرح في العجالة التالية قضايا المذهب الماركسي تحت أضواء الدين وعقائده من حيث أن الدين يعتبر ركيزة أساسية في حياة البشر أجمعين .

وإذا كان دعاة اشتراكية الحركة قد آثروا الحركة الاشتراكية وثمارها الياقة على انديا لكتيك المادى وقضايا الجدلية المعقدة فما ذلك إلا لأنهم قد وجدوا فى هيكى هذا النظام وبنيتة الأساسية أصولا خالية أفجحت فى تعسف ظاهر واعتبرها أصحابها كأنها مبادئ أولية وبديهيات يجب علينا أن نقبلها دون مناقشة كبديهيات المنطق وقوانينه الثلاث ، وكيف أن هذه المبادئ تشتق من طبائع الأشياء . وقد اتضح لنا من حالة هذا المأخذ حيث يستحيل على الطبيعة أن تنطق بالجدل ، وعلى الانسان أن تكشف طبيعته تلقائيا عن سير المادية التاريخية ، فهذه أمور لا توجد إلا فى غيالة من ابتدعوها وفيمن سار على دربهم من المضللين وأصحاب الآراء المنحرفة الذين اتحلوا صفة التقدمية ، عن غير حق .

وأيا ما كان الموقف الذى ينطلقون منه من حيث الجدة أو عدمها أو العواب أو عدمه ، فانا نجد البناء الماركسى وقد خضع لمعول التعديل والتبديل عند الماركسيين أنفسهم فى الاتحاد السوفيتى كما رأينا . وإذا استمر تيار النقد العارم الذى تعاني منه النظرية الماركسية بنفس المعدل الذى أشرنا إلى طرف منه فإننا سنكون حتما على موعد قريب نودع فيه آراء كارل ماركس فى زاوية مظلمة من متحف التاريخ حيث أصبحت جميع النذر توحى بأن هذا الثوب الماركسى المهلل لن يحتمل الإصلاح أو التعديل بعد أن امتلأ رقعا وانصب فى إطار المذهب الاشتراكي العام المعتدل .

ومن ثم فإنه ينبغى على المنكرين والعلماء فى هذه البلاد وفى غيرها التعدى شلل هذه المذاهب الهدامة وأن يجعلوا من الدين وقواعده الركائز الهامة لسكياتهم

القوى وأن يقفوا بالمرصاد لأي تسلسل فكري لهؤلاء اليساريين، حتى لا يحدث أي
تشرخ في جسم المجتمع الذي يقوم على أساس من التكامل والانسجام والإخاء
والعقيدة الدينية والعلم الحقيقي، حيث أن التيسر الماركسي أصبح بعيداً عن أن
يمثل العلم في تقدمه وانطلاقه للكشف عن مجاهل الكون ومضامينه الخافية علينا
بقدر ما أظهر هذا التيار المادي مثلاً لرجعية علمية توقفت أصحابها عند مستوى
الكشف العلى في القرن التاسع عشر، ومع ذلك فهم لا زالوا يتشدقون بتقدميته
وبأنه أعظم سلاح تمخضت عنه حركة التاريخ في الانتصار لحقوق البروايتساريا
المرهومة التي أصبحت الآن في قمة الثراء في مجتمعات المعاصر، الأمر الذي يتناقض
مع ما أقاموه من مبادئ وهمية وأسلافوا من دعاوى عريضة باطلة .

ثانيا - موقف الاسلام من الماركسية

لقد سبقت الإشارة إلى أن هدفنا من تحرير هذا الكتاب هو إلقاء الاضواء على موقف الاسلام من التيار الماركسى .

وقد اتضح للقارى منذ الصفحات الأولى لهذا الكتاب أننا لم ندخر جهدا فى استعراض أوجه نقد هذا النظام وبيان بطلان مقولاته وتهاوى قضاياءه وزيف حركته ، وجاء كل هذا فى إطار علمى وبأسلوب موضوعى وفى متناول سهل يتفهمه الكثافة فضلا عن الخاصة ، وذلك قبل أن نعرض بالتفصيل لموقف الدين منه حتى يثبىن للناس مدى انطباق موقف الدين على موقف العقل عامة من هذا النظام وحتى لا تنهم بأننا نضع النقد العقلى الخالص للداركسية بمعزل عن مواجهة الدين لها ، وبذلك نقف فى الطرف الذى يقف فيه الاكثريكون من الماركسية ، وقد اكتسب النظام الماركسى بأكمله بموجة من العداء السافر الشديد ضد هؤلاء القائمين على شئون الكنيسة عندما كانت الكنيسة تمثل فى نظرهم وجه الخطر الدائم الموجه إلى المخطط الماركسى ، إذ لم تتضح خطورة الاسلام على الماركسية إلا بعد قيام الثورة الشيوعية فى عهد لينين ، فنصدى لينين وأفرانه بالتخطيط والعمل لمواجهة الإسلام ومعتقيه لاسيما بعد أن شهدوا بأنفسهم ضسراوة المقارمة الاسلامية إبان الثورة الشيوعية .

وجملة القول أننا ونحن شهود عصر يفتح على العلم وموضوعيته ويكاد البعض يتجهون إلى منجزات العلم ورجاله ويحنلون بها كما كان يحنل القدماء بالقدسين ورجال الدين وصغار الآلهة ، لهذا فإننا قد آثرنا أن نلتزم فيما نكتب — كما أسلفنا — بمنهج علمى موضوعى لم تكن أول من يتبعه فى مثل هذه المجالات بل قد أسلفنا القول فى مدى تقدير المؤرخين والمستشرقين بصفة خاصة لمنهج الغزالي الذى اتبعه فى دراسته للفلاسفة وآرائهم والحركة الباطنية فى عصره فقد تصدى

أبو حامد الغزالي كإمام يدافع عن العقيدة لمثل هذه المذاهب المنحرفة باستعراض مبادئها أولا وكأنه يعطى الفرصة كاملة لكي تنطق النصوص بآراء هذه الفرق المجانبية الحق والمعادية للإسلام ثم نراه بعد ذلك يشرع في الرد على مزاعمها بعد أن أهمل على جمهور المسلمين في حياتهم وموضوعية فرصة فهم حقيقة نواياها. وهذا هو السبب الذي دفعنا إلى أن نكتب زهاء مائة صفحة أو يزيد عن الفكر الماركسي حتى لا يزعم أصحابه أن ما نوجهه إليه من نقد إنما يصدر عن عدم فهم لحقيقة هذا الفكر واندفاع في موجة نقد يمحها الهوى والهماس الديني :

(١) لقد رأينا كيف أن الفلاسفة الماركسية فلسفة مادية بحتة تقول بمبدأ خلق المادة بذاتها ولذاتها ، وهي تظهر عن طريق الحركة - التي تتخذ شكل التطور اللولبي - في جميع صور الوجود وأشكاله المختلفة ، بل إن هؤلاء الماديين الجدد يتطلعون إلى أعلى من المستوى الوجودي والمعرفي الذي أتيح لتوهم من قدماء الماديين وأصحاب المذاهب الحسية المخرفين في رفض كل وجود يتجاوز الواقع المحسوس ، ولا يفكرون حتى في مجرد وجود رنستد إلى مجاوز للتجربة حتى ولو كان مجرد فرض أو فكرة ذهنية يشير إليها العقل الصراح ، وحتى فكرة العقل فقد فسرها الحسيون على أنها ضرب من الترقى للاحساس في الدرجة وليس في النوع ،

فإذا كان دعاة المادية اليونان قد قالوا بوجود الحياة في المادة منذ الأزل أي خلال الدهر الذي لا تعرف له بداية أو نهاية وبذلك أنكروا وجود إله خالق ، فإن هؤلاء الماركسيين لم يسيروا على هذا الدرب وكانوا على مقربة زمنية من عصر القائلين بنشأة الحياة من الأميا في رأي دارون واتباعه ولكنهم أوغلوا في أوهامهم المادية فلم يركبوا إلا إلى المادة البحتة والحركة فحسب واستخرجوا صور الوجود من هذه الحركة اللولبية بدون حافز أو دافع أو محرك أول وهكذا

ظهر الوجود من العدم بدون خالق أو موجد أو زمان ، وعلى هذا النحو فالماركسيون يرفضون أولاً التسليم بوجود الله عز وجل ثم يرفضون تبعاً لذلك التقسيم الدينية العليا من بعث وحشر ... الخ ويرون في نهاية الأمر أن الدين كافيون للشعوب معوق للتطور ويعتبر حجر عثرة في سبيل القوى التقدمية في نضالها - وهي تحمل الديالكتيك سلاح البروليتاريا - في مواجهة البرجوازية والتي تتبادل الحماية مع الدين ، فالدين يحميها وهي تدافع عنه لتوافق المصالح بينهم - كما يقولون ، ولكن الغريب في الأمر أن هؤلاء الماديين الجدد لم ينفوا عند هذا الحد من وجود لوجود الخالق ونكران الدين وقيمه ، بل إنهم أرادوا أن يدلّسوا على الشعوب وأن يدخلوا زيفهم الإلخادي على عقيدتهم فقال قائلهم إن التطور سواء في المادة أو المجتمع إنما ينطوي على مستويين ، المستوى الأول يسمونه بالتركيبات السفلى وهي أشكال وصور المادة في بساطتها الأولية ، وأما المستوى الثاني الأعلى في نظرم فهو يتمثل في التركيبات الفوقية Superstructure وهي تصل في ترقبها إلى أن تصبح - في نظرم - في مستوى المبادئ المعنوية مثل الدين وقيم الأخلاق وغيرها مما اتفق البرجوازيون على تسميته بالقيم المعنوية . وهكذا يصل الماركسيون في دهاء شديد إلى قبول المبادئ المعنوية سواء كانت دينية أو سياسية بعد أن اعتدّ مرتها تجربة المادة وتخضع التطور المادى الحركى عنها خلال ملايين السنين ، وظهر المخ الذى تصدر عنه الأفكار والمعاني وهو يختلف عن الحس اختلافاً كميّاً فحسب وأما عند الماركسيين فهو اختلاف كيفي ، الأمر الذى اتاح لهم أن يتكلموا عن وصولهم إلى القيم العليا تطبيقاً لأحد مبادئ المادية الجدلية التي وضعوها مسبقاً والذى تقرر بمقتضاه ضرورة الانتقال الفجائى من التغيرات الكمية إلى التغيرات الكيفية ، وهذه هي المشكلة الخطيرة في مجال العلم ، والواقع أنه في مجال على الاجتماع والنفس يدرس العلماء القشرة الكمية الظاهرة

الظواهر الإنسانية ولا يستطيعون أن يصلوا إلى الأعماق الكيفية لهذه الظواهر إذ أن الكم أو الاحصاءات القياسية إنما تعتبر مجرد رموز تقريبية قد تعطينا بعض الايضاح عن الكيف ولكنها إن تطبق تماماً على الكيفيات التي هي بحال قياس واستبطان يختلف عن قياس الكميات والأبعاد .

وهكذا أتيج لهم ألا يقفوا عند هذه النقطة ماداموا يقولون بضرورة الانتقال من الكم إلى الكيف أى بإمكان الانتقال من المادة البحتة إلى ما نسميه بالروح أو الانتقال من وقائع الوجود العالمى إلى الله كوجود أى أن يتحول المادة إلى ذاته تعالى كما يرون ، ومن ثم يصبح الدين العوبة فى أيدي الماديين ، يتلاعبون به وبمقدراته ويكرسونه لخدمة أهدافهم الهدامة :

هل يقبل الاسلام هذا الاتجاه ؟ بالطبع هذا الموقف يعتبر معارضة ميتافيزيقية واضحة وصريحة لكل القيم والمعاني التي يقوم عليها الاسلام والتي جاء بها القرآن فى قوله تعالى عن ذاته العملية : « ليس كمثله شئ » ، (١) .

ولا يمكن لمن يتحدد موقفه الفيلسوفى على النحو الذى فعله الماركسيون من إيمانهم المطلق بالمادة وحدها كأصل لكل وجود - لا يمكن - لهم أن يصلوا بوجود أى دين أو عقيدة وهم كالدهريين الذين يقولون بأن المادة وجدت منذ الأزل وتستمر إلى الأبد ، وبذلك يمحذون وجود الصانع ومواقف البعث والنشور وموازن الثواب والعقاب ، وكل ما جاءت به الشرائع السماوية من إثبات لوجود عالم غير هذا العالم المحسوس الذى تقصر المادية نظرتها إلى الوجود على قوامه وامتداده الدائم عبر الزمان . ومن ثم فإنهم من الناحية الميتافيزيقية يقفون مرتفع العداء من الدين ولا أمل لهم فى الالتقاء مع المسلمات الدينية سواء كان ذلك عن طريق التمرية أو ما يسمونه بالتركيبات الفوقية وهكذا ينكشف

موقفهم الأساسي عن زيف دعواهم باليسار المتدين واليسار الاسلامي وهذا هو ما
وسمه لينين في محطته للانتفاض على تلك الشعوب التي تشكل الآن معظم دول
العالم الثالث، وهو يشير إلى أن الماركسيين سيجدون في هؤلاء من ينادى بالدين
ويتمسك بقواعده وتعاليمه فعليهم أن يماروهم في هذا المأخوذ ثم يتحينون
الفرص للإيقاع بهم فيضربونهم ضربة قاصمة لا يفقهون منها، فيكون في هذا
التصناء على البورجوازية وإعلان قيام البروليتاريا المنشودة .

ولمحن بدورنا تنجيه إلى دعاة اليسار الاملاي الذين فضحت الظروف نراياهم
ومحطاهم بالإضافة إلى هؤلاء اليساريين المخلصين لدعواهم والذين لم يستروا
وراء شعارات هي منهم براء ، فنقول للطرفين معاً ، لقد جربتم المسيحية في
أوروبا وما جتمتعها لانكم وجدتم أنها معوقة للتطور بعد أن كشف عن زيفها
دعاة الثورة الفرنسية وكبار المفكرين الاحرار في أوروبا وأثبتوا حقاً أنها تقف
سجراً عثرة في سبيل أي تحرر فكري . فملا درسم الإسلام وشريعته لكي يبين
لكم الخبيث من الغريب والنفث من السمين ، لقد عرفت عقول أوروبية كثيرة
وجه الحق في هذه الدعوى فاتفقوا لاصحابها أن الإسلام دين يستجيب لمطالب العقل
وساحبات الفكر وتيارات التحرر وإعلاء كرامة الإنسان ، وليست مواقف
يجنون وجمادى بعيدة عن الأذهان .

وثمة أمور كثيرة ترتبط بموقف الماركسية من الدين كرجعية مادية، ذلك أنهم
مثلاً يرون أن العالم قد انبثق عن المادة عن طريق الصدفة البحتة ثم نراهم
بعيد ذلك يكشفون فيه عن قانون ينظم تطورنا المادي في الطبيعة والاجتماع،
وهكذا يقومون في تناقض عجيب، إذ كيف ينشأ النظام عن الفوضى ؟ ويرسم
القانون في مجال نشأ بخير قانون وعن طريق الصدفة البحتة، وأيضا هم يلحقون

الضرورة والموضوعية بقوانينهم الجدلية، فن أين اكتسبت هذه القوانين ضرورتها وموضوعيتها؟ ومن الذى منحها هذا الطابع؟ ليس هناك شك فى أن الصدفية البحتة أو الوظيفة أو الحاجة - على رأى التطوريين - لا يمكن أن تكون أساساً لى نظام أو قانون أو ضرورة أو موضوعية .

فنحن نشاهد أنواعاً متعددة من الأجسام المادية الطبيعية كل يوم ولا نرى أنها تنفصح عن قوانين أو تنظيمات أو أفكار أو تخلق أى أمر مخالف لطبيعتها الجامدة الساكنة السماء ، وهى من ناحية أخرى تكون ألعبوبة فى أيدينا بحركها كيفما نشاء وأنى نشاء ونصنع فيها من الأشكال والصور العديدة من التماذج والانساق. الأمر الذى لا شك فيه أن المادة لا يمكن أن تخلق نفسها بنفسها فلا بد لها من خالق منظم هو الله .

ونرى الكتب المقدسة تعطى لنا الشواهد المعقولة على خلق الله وكيف أن الصنعة الأساسية للألوهية إنما ترجع إلى فكرة الخلق ، والخالق من عدم وهو المولى عز وجل .

ويتحدى القرآن الكريم بصنعة خاصة هؤلاء المنكرين المنكرين للألوهية فيطالبهم بأن يستقدوا ما ضيعه الذباب أو أن يسوى للملحد بنانه .

« إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ، وإذ يسلبهم الذباب شيئاً لا يستقدوه منه ضعف الطالب والمطلوب (١) ، » .

« يحسب الإنسان أن لن نجعل عظامه ؛ بلى قادرين على أن نسوى بنانه ، (٢) .

(١) سورة الحج الآية ٧٣ .

(٢) سورة القيامة آيتان ٣ ، ٤ .

هذا وقد رأينا كيف انتهت تجارب علماء معهد بافلوف الروسى لتكوين خلية واحدة من مواد غير عضوية إلى الفشل النذير . وهكذا يتضح لكل من له بصيرة واعية أنه لا مناص للإنسان من القسليم بوجود إله خالق لهذا الوجود وهو رب العالمين .

وبالإضافة إلى ما تقدم من ضحالة موقف الماركسيين من الناحية العلمية وكيف أن مذهبهم أصبح يمثل نوعا من الرجعية العلمية وأن العلم يثرب اليوم بخطى سريعة - بعد الكشف الذرية الأخيرة - من القول الحسم بأن الوجود ملاك الطاقة ، وليست المادة البحتة التى استند إليها الماركسيون فى دعواهم الفلسفية العريضة سوى موقف مؤقت للطاقة ، أما الطاقة فى ذاتها فنعن لا يمكن أن نواجهها أو ندركها بأى أسلوب مباشر ، ولهذا نكتفى بلس آثارها كما هو الحال فى الطاقة الكهربائية إذ أن أحدا منا لا يزعم أنه شاهد أو رأى بعينه هذه الطاقة فى أسلاك الكهرباء ، ولكنه مع هذا يسلم تسليما دامغا بوجود هذه الطاقة فى الأسلاك لأنه يحس بآثارها سواء فيما يراه من أضواء باهرة أو آلات تدار بها ، ومع أن الطاقة الروحية التى تتمثل فى القوى الروحية مثل النفوس والملائكة وذات الله العلمية وجملة الأمور الروحية التى لا يصاينها الحس - هذه الطاقة تختلف فى حقيقتها عن الطاقة الكهربائية - إلا أننا مع هذا نكتفى فى عصرنا هذا بأن نقول حسبنا أن تكون علاقة النفس بالبدن كعلاقة روحية تديره مثيلة بعلاقة الكهرباء بالجسم الذى تسيره - والقياس مع الفارق - ، إذ أن الطاقة الروحية على عكس الطاقة الكهربائية تنطوى على وعى وإرادة ورغبة فى العلم والعمل .

وإذن فأيا ما قلبنا وجوه الرأى وجدنا أن الماركسية لا تستقيم مع الدين بنية وشكلا وموضوعا ومنهاجا .

٢ — إذا كانت الماركسية تجعل من الصراع الطبقي أساساً لكل حركة أو تغيير تاريخي من النواحي الاجتماعية والسياسية ، فإن الإسلام كدين يشجب هذه الفكرة ويهاجم هذا التصور المريض للنظام الاجتماعي والسياسي ، إذ أن الإسلام كمفيدة وشريعة يدعو إلى التآخي والسلام الاجتماعي والمحبة وعدالة التوزيع للنتج الاجتماعي دون تكديس للأموال عند البعض الذي يستخدم هذا المال للضغط على السلطة الحاكمة وهو ما نسميه الآن بسيطرة رأس المال على الحكم .

والحق أن الله سبحانه - وتعالى وإرادته وراء كل تطور تاريخي - بهم فيه الإنسان ، ولا يغيب عن علمه المحيط - جلّت قدرته - مثقال ذرة في السماء والأرض ولهذا فإن الإسلام ينهى عن كل أشكال الانقلاب الثوري الدموي وصراع الطبقات واستئصالها وأخذ الأموال بالباطل ، لأن هذا كله يؤدي إلى بث روح الحقد والحفيظة والعداوة والبغضاء القاتلة بين الأفراد والشعوب بدلا من إرساء قواعد المحبة والتكافل بين الناس كما أرادت شريعة الله وكما دعا رسول الله الكريم صلى الله عليه وسلم لتحقيق الآلية الكريمة ، « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون » (١) .

٣ — وإذا أمعنا النظر في شكل النظام السياسي القائم في الدول الشيوعية ، فإننا نرى على السطح مظاهر ديمقراطية شعبية توحي بأن ثمة شعباً يحكم نفسه بنفسه ولكن الحقيقة المرة تنكشف عن مجتمع من العبيد الأذلاء الذين تتحكم في رقابهم عصابة طاغية من بعض أشخاص هم أفراد المكتب السياسي للحزب الشيوعي الذي يديره أمين عام هو بمثابة الحاكم الفعلي لسولة اشتراكية البروليتاريا . ودأبنا

(١) سورة آل عمران الآية ١١٠ .

نرى في الديمقراطية الشعبية ردة إلى نظام الحكم الديكتاتوري البغيض فلا صوت يعار على صوت الفئة الحاكمة أعضاء اللجنة المركزية للحزب ولا معارضة تعبر عن الرأي الآخر ولا أى محاولة للتسامح مع رجال الفن والفكر والأدب بل كل هؤلاء يشعرون بأنهم معتقلون في سجن كبير وراء الستار الحديدي الذي تنتفي فيه كل معاني وعالم الديمقراطية الحقبة وتداس فيه كرامة الإنسان بالإنعزال فالإنسان هنا لا يعمل لخدمة أخيه الإنسان بل يعمل من أجل توطيد حكم الصنوة وهكذا نسمع كل يوم عن مآسى هذا النظام القامع لحرية الشعوب ، ونحس بالمرارة والالام مع هؤلاء الذين يقبعون صامتين في حزن وقلق وتربص ومحاولة للهجرة والفرار إلى العالم الحر لاستنشاق عير الحرية الذي لا يقدر بشئ وهكذا نرى كيف أن نظاماً أقيم في بدايته على أساس منع اسم تغلال الإنسان لأخيه الإنسان وإعادة توزيع المنتج الإجتماعى بعدالة، لتحقيق الرفاهية ينقلب في تطبيقه إلى سوط عذاب على ظهور هؤلاء الذين أسلبوا قيادهم إليه لكى ينتشلهم من وهدة العوز والذل والمهانة والاستكانة إلى عالم ترفرف عليه أجنحة الحرية والكفاية والعدل ١١٩

وهكذا اتضح لمجوع الكادحين والذين غرر بهم فانسافوا كالأنعام ليرفعوا للشعارات الحمراء والمطرقة والسندان زهواً منهم بالانتساب إلى عالم الشيوعية الذي توهموا فيه الخلاص من ربقة الرأسمالية واستغلالها للشعوب ، ولكن هذا الشعور المتوهج بالاماس تمخض ذات ليلة عن سراب يقض المضاجع ووهم كبير تأففه النفوس ولا تملك معه إلا إجتوار مزيد من الحزن والالام على ما فوته هذا النظام عليها من حرية ورفاهية ومساعدة ينشدها كافة البشر .

أما الإسلام وشريعته فإنه يرفض كل صور الاستبداد السياسى ويطالب الحاكم

بتطبيق المبدأ القرآنى القويم ، وأمرهم شورى بينهم ، (١) ، وشاورهم فى الأمر، (٢) أى أنه لا حق لخليفة أو حاكم أو منتظر على شعب أو فئة من الناس أن يأمرها فتطيع دون ابداء الرأى، فالحاكم المسلم مطالب شرعاً بالاستماع إلى الرأى الآخر مما كان من أمره ثم الالتزام فى نهاية الأمر برأى الجماعة .

ولقد أصبح الاجماع فى الإسلام ركناً ثابت الدعائم وهو أحد الأصول الأربعة للأحكام الشرعية — القرآن والسنة والقياس ثم الاجماع — ولا يقصد بالاجماع من وجهة نظرنا أن نحصل على موافقة جميع أفراد الجماعة أى مائة فى المائة على الرأى المعروف ، إذ أن هذا يستحيل تماماً فى المجتمع الإنسانى الذى تعمده فئات متباينة مختلفة الامزجة والقوى ومتفاوتة القدرات إلا أن يكون الأمر المعروف نصاً قرآنياً وعند ذلك ينبغى على كل مسلم الطاعة لما يأمره به الله عز وجل والقبول لمفهومه سواء كان أمراً أم نهياً أم توجيهاً إلهياً حيث لا اجتهاد مع النص .

ولبنا نريد أن نعرض لمستويات الإجماع التى وضعها الفقهاء، إذ أن الإسلام ينتشر الآن فى طول الأرض وعرضها ويتعدى تطبيق المستوى القائل باجماع سائر المسلمين فى بقاع الأرض، ومن ثم فانه - وفى مسائل الفروع خاصة - لا تمس جوهر العبادات والتكاليف الشرعية المفروضة على المسلم - يجوز الإكتفاء برأى الغالبية من الرجال الراشدين من بين المسلمين ، وهؤلاء هم الذين يشكلون مجموع الناجحين فى المجتمع الإسلامى وهم الذين يدلون بأصواتهم لاختيار ممثلهم فى مجلس الشورى الإسلامى الذى يفوض من يصلح من بين أكفاء المؤمنين لتولى شئون الحكم

(١) سورة الشورى الآية ٣٨ •

(٢) سورة آل عمران الآية ١٥٩ •

أو رئاسة السلطة التنفيذية في أي دولة إسلامية ، وهم الذين يطلق عليهم اسم « أهل الحل والعقد » وعليهم أن يستشيروا مجلس الشورى أو المسلمين عن طريق الاستفتاء العام في كل الأمور والجهورية منها بصفة خاصة . فإذا اكتملت لهم أسباب الشورى واتضح لهم الرأى وبجراح خطته العملية في التطبيق توكلوا على الله ومضوا منفذين رأى الجماعة في قوة وعزيمة ومضاء إرادة وتحقيقاً لقول الله عز وجل . « فإذا عزمت فتوكل على الله » (١) .

وقد يفسر البعض هذه الآية بأن الحاكم يستشير الرعية ثم قد يأخذ أولاً يأخذ بما أجمعت عليه من آراء ، وهذا نجد تناقضاً أساسياً مع ما نادى به الإسلام صراحة من ديمقراطية وحرية رأى، فضلاً عن تأكيد الإسلام على أن يختار الحاكم بالبيعة المطلقة فلا شرعية لحاكم في ديلته إذا لم يبايعه رعيته على الحكم بما أنزل الله في قرآنه وما جاء به الرسول في سنته .

وهكذا تحكم القواعد الإسلامية بطلان حكومات الاستبداد والسيطرة والتآمر على الشعوب وإذلالها عن طريق القهر والغلبة الباطشة ، ولا يضيرنا بهذا الصدد أن ينهى علينا أعداء الاسلام والحافدين على سرعة انتشاره وترسيخ أقدامه بين الشعوب ، من أن تاريخ الاسلام السياسى ملطخ بأعمال البطش واستبداد الحاكمين فذلك أمر مردود عليه كما يقول الأمير شكيب أرسلان : إذ أنه ينبغي للفرقة بين الاسلام فى جوهره كما تفجر من ينبوعه الأولى المطهرة وما تراكم من ممارسات سياسية فى بلاد الاسلام خلال عهود الظلام ، فالاسلام شىء وهؤلاء المارقون المنحرفون عن شريعة الله شىء آخر مهما لبسوا رداء الاسلام واتحلوا شاراته .

هذه هي من جملة الدواعى السياسية التى تدفع بنا إلى رفض اندعى السياسية
لداركسين ودولة البروليتاريا المزعومة ثم حكومة الشيوعية الذابلة التى لا تنفق
أبداً مع فطرة الانسان السليمة ، ومن ثم نوجه أنظار الشباب إلى عقائد الإسلام
وبنائنه القوى الرشيد والذي يستقيم مع الفطرة السليمة ولا يمكن أن يحد بديلاً له
فى كافة الانظمة السياسية التى ابتدعها البشر ، وأين صنع الخالق الاعظم من
منظرات المخلوقين !!!

ولقد جاء فى محكم آياته قوله عز وجل : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة
الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس
لا يعلمون ، (١) » .

٤ — وإذا انتقلنا إلى النظام الاقتصادى والاجتماعى فى الإسلام ، فإننا
نرى الاشتراكية بكل مدارسها المختلفة تنبأها بالمبدأ الذى أفرته
وهو اعتبار سعر الفائدة ربحاً غير مشروع ، ذلك لانه إنما يمنع فى صورة ربا على
المال ، وقديماً قال أرسطو إنه من العجيب أن تلد النقود بذاتها نقوداً أخرى ، أى أنه
من الغريب أن يكون المال نفسه أداة مباشرة للربح بل الأقرب إلى العقل والمنطق
أن يستخدم المال فى شراء السلع وبيعها وحين ذلك يحصل التاجر أو الصانع على
ربح حلال من فرق السعرين أى - سعرى الشراء والبيع - وكانت الاشتراكية
تهدف من وراء إلغاء سعر الفائدة إلى إلغاء الوساطة بكل صورها إذ المراد سواء
كان فرداً أو مؤسسة ليس فى حقيقة أمره سوى وسيط يحصل على ربحه نتيجة
عمليات مقامرة مالية ومن بينها الافتراض بسعر الفائدة فهو إذن يحصل على ربح
بدون أى مجهود أو عمل .

ولكننا نرى كيف أن الإسلام قد دعى إلى مثل ما تدعو إليه الاشتراكية اليوم . منذ أربعة عشر قرناً وكان ذلك لنفس الأسباب أى لتحسريم الحصول على عائد مائى بدون تدخل عنصر العمل . وقد شجب القرآن الكريم صور الربا وأشكاله وعده من قبيل أعمال الجاهلية . طالب المسلمين الجدد بأن يبتلوا جميع صور التعامل القائمة على الربا بينهم ، إذ أن الربح الناتج عن الربا يعتبر - أما ، ولهذا فإن المصارف الإسلامية اليوم تقيم نظاماً جديداً وهو نظام المضاربة والأصل فيه كالمشاركة فى الزراعة أو الصناعة أو فى التجارة . فمثلاً قد نجد قافلة مسافرة بعروض للتجارة من مكة إلى دمشق فتسهم فيها بما يساوى ألف دينار ، وكذلك يسهم غيرك فيها بما يقدرون عليه من رأسمال ، فتمضى رحلة التجارة هذه إلى منتهاها وقد يحصل أصحاب رؤوس الأموال أرباحاً ما توزع عليهم بحسب أنصبتهم ، وقد لا يحصلون على أرباح بل تنفد رؤوس أموالهم ، وهذه هى المخاطرة التى يمكن أن يخضع لها كل مشارك فى العملية . باعتباره مضارباً ، فلا ينتظر الربح فحسب بل الخسارة أيضاً تخسباً لوقوع المخاطر التى يتعين التسليم بكل نتائجها الإيجابية أو السلبية عند عقد صفقة المشاركة .

والفرق بين هذه المضاربة وسعر الفائدة فى البنوك ، أن البنك يضمن معراً معيناً من الفائدة - قل أو كثر - ولكنه مع ذلك لا يمكن أن ينتفى الربح أو تخسر رأسمالك على أى صورة من الصور ، ومن ثم فإن عمليات الفائدة المصرفية لا تنطوى على عنصر المخاطرة على عكس عمليات المضاربة أو المشاركة فقد تصيب أو تخبىب وهذا هو السبب فى إفتاء بعض الفقهاء بأن عمليات الفائدة المصرفية تعتبر ربا فاحشاً ، وأنه حرام يجب أن تمتنع المسلمون عن تداوله . وقد اختلف الفقهاء المعاصرون فى الحكم على مدى شرعية سعر الفائدة فى المصارف ، فقال أبو الأعلى المودودى شيخ الجماعة الإسلامية فى باكستان إنه تطبيقاً للبدا الأصولى القائل بالآ ضرر ولا ضرار - دفع المضرة - لا يستطيع المسلمون وهم قلة عاجزة غير مؤثرة فى سوق المال - أن

نظرة - لا يستطيعون أن يرضوا نظاماً إسلامياً صحيحاً كنظام القرض الحسن أو نظام المضاربة أو أى نظام آخر يدفع غائلة الربا في التعامل ويحققاً لما ورد في الذكر الحكيم من ضرورة توجبه الزكاة والصدقات والتي إلى فئة الفقراء والغارمين ، إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم ، (١) .

لأن هذه الفئة من بين رجال الأعمال هم الذين يتجهون إلى الافتراض من البنوك بالربا ، لأن أحوالهم الاقتصادية قد بدأت في الانهيار ، وإلى أن يتهاى للمساكين أن يقيموا نظاماً اقتصادياً خاصاً بهم فإنهم سيستمرون على هذا النحو إلى أن تنجلي الأمور ويتمنع بعد ذلك الافتراض بالربا .

والامر الذي لاشك فيه أن جميع القواعد الاقتصادية التي شرعها الله لنا إنما تدور حول مبدأ واحد وهو أن المال هو مال الله وأما مستخلفون عليه فحسب وكثيعة لقاعدة الاستخلاف فإنه يجب أن نضع نصب أعيننا أن البشر لا يملكون شيئاً وما نحن إلا وكلاء يجب أن نتصرف في المال الذي استخلفنا فيه بحسب ما أمر الله تعالى به ، وأن نعطى لكل شئ حق حقه ولهذا يقول الله عز وجل :

« الذين في أموالهم حق للسائل والمحروم » ، (٢) .

ومعنى كلمة الحق واسع عريض ، إذ أنه ليس من قبيل الإحسان والصدقات بل هو أمر وحق وواجب يلزم المسلمون شرعاً بأدائه ، أفليس هذا إذن هو المعنى الكبير للعدالة الاجتماعية ، حيث أن الاشتراكية تدعى لنفسها أنها تخفف المرحاة الخيالية التي

(١) سورة التوبة الآية ٦٠ .

(٢) سورة المذاريات الآية ١٩ .

كان الإحسان والمهبات الخيرية خلاصاً وسيلة البشر إلى عدالة التوزيع، ولكن الإسلام قد سبق الماركسيين بأن أشار إلى ضرورة إعطاء الفقراء حقوقهم وليس مجرد الإحسان عليهم، وقد شرع الإسلام الزكاة وألزم المسلمين بحق السائل والمحروم غنى أموال الآخرين وحض على العمل من أجل عمار هذه الدنيا فهي مركبتنا إلى الآخرة .

والمأمل في حقيقة الاستغلال في المال والزكاة تكتشف له هنا حكمة الله البالغة في ما أرسل من شرائع سماوية، ذلك أن معنى الاستغلال هو ضرورة القيام بالعمل لإسعاد البشرية وتأمين حياتها على هذه الأرض دون استغلال للمال أو اعتداء على حقوق الغير : « والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (١) .

وعلى هذا النحو نجد أن عملنا في هذه الدنيا يكون كرسيد ينتظرنا في آخرنا إذا ما أريد به وجه الله سواء في الفعل أو في المصروف، فالزكاة عامل أساسي في إعطاء الحقوق وفي دعم التكافل الإجتماعي بين المسلمين، وهي فرض واجب على كل مسلم شرعاً سواء في عروض المال أو في التجارة أو في الرءوس أو في العقار أو في الأرض المزروعة سواء كانت دائمة الرى أو موسمية ، وهذا ما عبر عنه بالخراج، وبالإضافة إلى الزكاة نجد الإحسان التطوعي وقد اقترن هذا الإحسان وهو البر بالفقه في قوله تعالى :

« ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة

والموفون بهدم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون ، (١) .

وفي آيات أخرى يشير الله عز وجل إلى أوجه الصرف من الفى ومن الزكاة ويذكر العاملين عليها والغارمين والرقاب والموفين بهدم إذا أوفوا .
« إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة فلوجهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم ، (٢) »
وهذا يعنى أن رجوه الصرف التى تحددها الآيات تشتمل على :

١ — ذوى القربى وهؤلاء نحن ملزمون شرعا بالاتفاق عليهم ورعايتهم بقطع النظر عن وجود أو عدم وجود تشريعات مدنية ملزمة لنا في هذا المجال .

٢ — الفقراء والمحتاجون الذين أشار إليهم القرآن الكريم فرعايتهم أمر واجب إسلامي .

٣ — وتحدث الآيات عن الغارمين هؤلاء الذين أفلسوا بعد عز وبارت تجارتهم واستبد بهم العوز بعد متعة وثناء ، والإسلام يوصى بضرورة الأخذ بيدهم حتى لا يشعروا بالنقمة والحقد على الذين أظلمهم الله بنعمته في هذه الدنيا .

٤ — ومن الفئات الواجب رعايتها من أموال الزكاة وبيت المال فئة الموفين بهدم وهم من غير المسلمين الذين يكون من مصلحة المسلمين أن يظلوا عاقلين على العهد معهم حتى ولو ظلوا غير المسلمين - وكذلك خص الله تعالى فئات أخرى بأوجه الصرف واقسام الفى وأموال الزكاة وهم : الصابرون على البلاء الذين

(١) سورة البقرة الآية ١٧٧ .

(٢) سورة التوبة الآية ٦٠ .

تقع عليهم نحن والأزمات وكذلك الصابرون في ميدان القتال وهؤلاء يجب إمدادهم بالعدة والسلاح، وهنا تدخل ضريبة الدفاع في وجود الضرائب التي يجب على الحكومة الإسلامية جبايتها من المسلمين والمعاهدين وكذلك الاتفاق على أقواتهم، وتأمين الآيات أيضا إلى استحقاق كل مسلم في أموال الزكاة خاصة - وجميع موارد بيت المال عامة - إذا أصابه أى نوع من الضرر كأن تنزلا به نازلة أو تنفق ماشيته أو تعصف بزورعه عاصفة أو يتهدم منزله بفعل من أفعال الطبيعة أو الحرب أو اعتداء الإنسان أو أن يلازمه المرض المستعصى هو أو أولاده، كل هذا قد كفه الاسلام بالنسبة للمسلم إذا مسه الضرر .

وإننا لنسأل عن المدى الذى تصل إليه قوانين التأمينات الاجتماعية والرعاية الاجتماعية فى أكل بلاد العالم تحضرا ، وهل تصل إلى ما يصل إلى تحقيقه النظام الإسلامى إلا لى بهذا الصدد ؟ إن تعداد القرآن للفئات المستحقة والى ينبغى على الدولة إعانتها إنما يغطى سائر فئات المحرومين والمعوزين والمرضى واليتامى وأبناء السبيل وغيرهم مسلمين أو غير مسلمين ، بحيث نجد أن كتاب الله أحمى كل شىء عددا ولم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها بسماحته فهو جامع مانع ومحيط بكل ما يعتور المجتمع من نقص وفاقة وعوز .

وأما "فلسفة" التى تقوم عليها الزكاة فلا يمكن أن يميل أى مصلح اجتماعى أمرها إذا كان يسعى إلى عدالة التوزيع وإلى عدم اكتناز الثروة وأيلولتها إلى فئة معينة تنحكم فى رأس رأس المال والحكم . فمن ناحية عدالة التوزيع نجد أن الزكاة إنما تنصب على نسبة معينة وهى ٢.٥٪ من رأس المال فيما يختص بالمصرف المالى وتم جبايتها على المال الذى حال عليه الحول، فإذا تعمد صاحب رأس المال ألا ينفق ماله فى السوق عن طريق التجارة والصناعة وازدراة لصالح المسلمين حتى تستفيد منه فئات العمال والزراع والصناع وغيرهم، فإن هذا المال سينقضى

إذا ظل راكداً خلال خمسين عاماً أو يزيد . وهكذا تضيع الثروة من أصحابها إذا لم يستغلوها في صالح المسلمين ، وهذا هو أيضاً معنى قول الله عز وجل أناساً مستخلفون على المال . وفي نطاق هذا المعنى ينبغي أن نوجه هذا المال إلى وجوه المصارف التي تزدهر منها أحوال العمران في الأمة الإسلامية ، وينتج عن هذا أيضاً أنه لن يفسد لأحد من المسلمين أن يكتنز الذهب والفضة ويحسبها عن الأسواق وقد بشر الله هؤلاء بعذاب أليم في قوله تعالى : « والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فنبشرهم بعذاب أليم » (١) وكذلك قوله عز وجل : « ويل لكل همزة لمرة الذي جمع ماله وعدده يحسب أن ماله أخله فلا لينبذ في الحطمة » (٢) .

وأيضاً نجد الإشارة القرآنية الحكيمة إلى عراف اكتناز المال إذا أنه كما قلنا سيكون ذا تأثير ضار بأجهزة الحكم والسلطة وهذا يتبين في قوله تعالى : « ما آفاه الله على رسوله من أهل القرى قلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » (٣) .

ومن هذا ينبغي أن نستخلص المعاني الواضحة في الدعوة إلى عدم ازدياد التفاوت بين الأغنياء والفقراء ، وهذا المبدأ الذي جاءته الاشتراكية فيما بعد فأسمته ببدأ تدوير الفوارق بين الطبقات وجاء الإسلام قبلها ليحدد المآل الرئيسية والحاسمة من الناحية الاقتصادية لتطبيقه عملياً في المجتمع الإسلامي .

هـ . وإذا كان الإسلام قد وضع ميزاناً يحدد به الأساس الشرعي لطهارة

(١) سورة التوبة الآية ٣٤ .

(٢) سورة الهمزة الآيات ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ .

(٣) سورة الحشر الآية ٧ .

المال وصحة حياته وهو مبدأ الحلال والحرام - فإنه في الوقت الذي جعل فيه للسائل والمحروم حقاً في مال الأغنياء - نجده يشير إلى حق أصحاب رءوس الأموال في أموالهم إذا جاءت عن طريق الحلال، فالملكية مصونة في الإسلام وهذا بحسب قول الله عز وجل: «لكم دءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون» (١) وهذا هو التطبيق العدل للوسطية الإسلامية التي اتسم بها دين النبوة مناجاة ورحمة للعالمين.

ومن خلال هذا التوجيه انقرأني يتكشف مبدأ الحلال والحرام بكل وضوح ومن ثم فإن الإسلام يرفع جميع صور التأميم والحراسة والاستيلاء بالقوة على أموال الناس - إلا إذا جاءت عن طريق الحرام كأن تكون ربحاً نتيجة للاحتكار في أوقات الشدة أو عن طريق المهربات أو الممنوعات أو الكسب غير المشروع. كنتيجة لخيانة الأمة والتواطؤ مع الأعداء أو الرشوة والاستغلال.

ولا ينبغي عن البال أن الحاكم المسلم له في كل الظروف التي تنذر بالقضاء على الأمة الإسلامية وتمديد نكباتها وبجائها الحيوى أن يستولى على ما يشاء من أموال المسلمين بحكم الشرع والدفاع عن بيضة الإسلام على أن يكون ذلك بحسب التفاوت في الثروة بين الأغنياء والفقراء الذين هم في أمس الحاجة إلى الرعاية الاجتماعية في الحرب وفي السلم على السواء.

وإذا كانت الماركسية تبذر بذور الحقد والكراهية بين الناس لكي تحقق العدالة الاجتماعية للبروليتاريا - كما بعد أن تسحق سائر الطبقات الأخرى، فإن الإسلام بناموسه الإلهي يبشر بالتعاقد بدلاً من التنافس وبالتكافل بدلاً من الصراع وبالحبة بدلاً من الكراهية بين سائر فئات المجتمع من مسلمين وغير مسلمين: فقراء أو أغنياء أو متوسطي الحال. ما داموا ملتزمين برعاية حقوق الله

سواء كانوا حاكمين أو محكومين .

لقد سبق الإسلام المذاهب الاشتراكية على اختلاف أنواعها في اشاعة العدل بين الناس بدرجة تفوق أى مذهب أرضى، فشتان بين تعاليم السماء وتعاليم البشر الوضعية . هذا الدين — الإسلام — هو دين العدالة أو الوسطية الإسلامية الذى يرسى فى الأرض دعائم الإصلاح الحقيقية لدوام استقرار المجتمع الإنسانى وازدهاره عن طريق تمجيد العمل والسعى إلى الرزق واشاعة الحرية الملتزمة بين الناس وطلب العلم كفريضة ، والعدل فى توزيع المنتج الاجتماعى وعدم الاسراف والمبالغة فى أى اتجاه سواء كان فكرياً أم مادياً حضارياً ، واعتبار البشر جميعاً مكلفين برسالة إلهية هى رسالة الاستخلاف على الأرض وانهم سوف ينتظرون الحساب الاخرى لتقديم بيان عن أعمالهم فى هذه الدنيا، ذلك أن الإسلام يعتبر كما سبق أن ذكرنا أن العمل على تعمير هذه الأرض وتنظيم أحوالها يعد فريضة كالعبادات وهذا يعنى أن الإسلام يعتبر مناجاة الإنسان فى دنياه وآخرته تتحقق به عزته وسعادته إذا التزم بمبادئه السمحة ، أما هؤلاء الذين يوجهون النقد إلى الإسلام فى عصرنا هذا لما يشاهدون من تخلف فى المجتمعات الإسلامية فأحرى بهم أن يميزوا بين الإسلام كمقيدة وبين المسلمين الذين لم يلتزموا بتطبيق مبادئه الشريعة وبذلك تخلفوا وحلوا ضللاً بعيداً فليس السبب فى الإسلام نفسه بقدر ما هو فيمن أهمل اتباع دين الحق من المسلمين .

والله نسأل التوفيق فيما نحن بصدده من معالجة القضايا الفكرية الأخرى .
الى تسود فى المجتمع الغربى المعاصر وموقف الإسلام منها كالوجودية، والاتجاهات
للتفعية والبراجماتية المعاصرة وغيرها ،

ملحق

الفن والجمال

في الاسلام

لا يزال بعض المتزمتين من فقهاء عصرنا هذا يظنون أن تحريم الصور مبدءاً يجب التمسك به شرعاً بمد أن اتضح للجميع أنه قد يكون مكروهاً فحسب مخافة إرتداد المسلمين الجدد إلى الوثنية لقرب عهدهم بها في العصر الجاهلي وأنه يجد من قبيل التدخل الاسرائيليات في حياة المسلمين .

وقد آثرنا أن نبين في هذا البحث الذي نعيد نشره هنا فساد هذا الرأي . وبذلك نقدم صورة كاملة لحركة الاحياء في الفكر الإسلامى مطبقة في مجال الفن وإبداعه .

جماليات الفن الإسلامى

بين الدين والممد الحضارى (١)

الفن مرآة الحضارة ، وكتبها المعبرة عن مشاعر الشعوب ووجدانها ، والسمة المميزة للشخصية القومية ، والأداة الجميلة لعمليات الانتشار الثقافى عبر التاريخ بأسلوب لا يستعصى على النقل أو الفهم لدى جميع البشر ، ولا نكاد نجد حضارة تخلو من الفن . وفن التصوير من أكثر هذه الفنون روعة وأصاله ، فهو يوضع عند مقرضى الفن على قدم المساواة مع فن الغناء من حيث النشأة الأولى للفنون جميعاً .

كيف إذن والحال على ما ذكرنا ، قبول آراء المنكرين لإطلاقة حركة فن التصوير الإسلامى سواء بالإستناد إلى التحريم الدينى ، أو إلى الدعوة العنصرية التى أثبت العلم بطلانها .

وضع المشكلة —

ومحى نساءل بدورنا عما إذا كان للسلبين إنتاج فنى فى مجال التصوير ، له مكانته بين الفنون العالمية التاريخية بحيث يعد حلقة لا غنى عنها فى حلقات تاريخ الفن العالمى ، يأخذ من السابق لىثرى اللاحق ، أم أن دعوى التحريم الدينى قد عملت

(١) راجع للدواف : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة — الطبعة الخامسة .

على وأده في المهد ، فلم يكتب له النمو والإزدهار ، وبذلك تعطلت مواكبته
لمسيرة الفن في الحضارات العالمية ٥

وسنعالج في هذه الدراسة طرفي هذه المشكلة ، لكي نكشف أولاً عن أبعاد
قضية التحريم الديني للصور ، لنرى هل استطاع هذا الموقف الديني أن يشل
الحركة العلمية لفن التصوير وينقده القدرة على التفاعل مع الحضارة الإسلامية ،
والاستجابة لمطالباتها وشيئنا يسبق مساره في توازن أو تلاحم مع مراحل تطور
هذه الحضارة وظروفها المكائنية والتاريخية ، مثله في ذلك مثل فتون البشر جميعاً
على السواء .

وبعد ، أن نمضي قدماً في تتبع مسركة المدارس التاريخية في فن التصوير
الإسلامي ، لنقتسم البحث بدراسة تحليلية جمالية لمنجزات فن التصوير الإسلامي إذ أن
الحضارات ، في مسارها صعوداً أو هبوطاً تتخذ من الفن الذي تستحدثه مرآة
لظهور شخصيتها كما يقول جون ديوى (١) ، بل هو الذي يحصل السمة البارزة
والطابع الفريد لكل حضارة .

قضية التحريم : —

ذاع بين الناس أن الإسلام يحرم فن التصوير وإقامة التماثيل . ورويت أحاديث
عن الرسول الكريم (صلعم) تشير في مجموعها إلى أن أشد الناس عذاباً يوم
القيامة المصورون ، وأن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صور أو كلاب ... الخ .

وقد اختلف الفقهاء في هذا الأمر ، فقال فريق منهم بتحريم التصوير ، وتوسط
فريق ثان منهم فامتنع عن القول بالتحريم صراحة واكتفى بالقول بكراهية

(١) جون ديوى : الفن خبرة ص ٥٥٣ ٥

الإسلام لهذا الفن مع اباحة رسم توافه الأشياء ، أما الفريق الثالث فقد تسامع
برسم الأشجار والجبال والأشياء ، وحرم رسم الكائنات الحية ، أى ما له روح
من الموجودات :

وقد أجمع الفقهاء على إباحة الذى ، لسكوت الرسول (صلعم) على دى
عائشة .

وثمة رأى آخر يقول به بعض المستشرقين مثل (جاستون فييت) (١)
و (ليتكنها وزن) وهو أن عدم ازدهار هذا الفن عند العرب إنما يرجع إلى أن
الشعوب السامية تؤمن بالسحر ، وتعتبر أن الصورة جزء من صاحبها ، فإذا وقعت
فى يد أعدائه فإن السحرة يستطيعون إلحاق الأذى به ، وهذا هو السبب فى عدم
ازدهار فنون التصوير عند العرب وازدهارها عند الإيرانيين - كما يقول (جاستون
فييت) - وهم آريون .

وهذه دعوى نافشها العلماء واتمروا إلى شجب التمييز العنصرى ، وإلى أن
الأساس اللغوى الذى أقام عليه العنصريون تصنيفهم للشعوب لا يمكن بحال أن
يكون أساساً صالحاً للتمييز بين أجناس البشر ، فلكشعوب جميعاً قدرات متماثلة
على إنتاج العلم والفن والفلسفة على حد سواء (٢) . أما ازدهار فن التصوير عند
الإيرانيين ، فإنه يرجع إلى تقاليد الفن الساسانى العريق والسابق على الإسلام

(١) جاستون فييت : أصول الجمال فى الفن الإسلامى ، مجلة المشرق المجلد

٣٤ سنة ١٩٣٦ ص ٤٨١ - ٤٩٦

(٢) د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام (المقدمة) الرد
على دعاة النزعة العنصرية .

هذا بالإضافة إلى أن ألفين اغريدين (١) وهم فئة من الشعب اليوناني الآري الجنس كانوا لا يبيعون رسم صور الكائنات الحية ، إستجابة لدواهي السحر ، فليس الساميون وحدهم إذن هم الذين تلحق بهم هذه الدعوى ، كما يترامى لجاستون فييت .
وبالإضافة إلى هذا فإننا نشير في هذا البحث إلى فن التصوير عند المسلمين ، وليس عند العرب وحدهم ؛

والحق أن التحريم لا ينصب إلا على رسم الصور والتماثيل بقصد العبادة وليس للزينة ، وقد أفتى الشيخ (محمد عبده) صراحة بهذا الرأي ، حيث يقول : « وبالجملة يغلب على ظني أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم ، بعد التحقق أنه لا شغل منسه على الدين لا من جهة العقيدة ولا من جهة العمل » (٢) .

وبهذا الصدد أيضاً ، يقول الشيخ (محمود شلتوت) شيخ الأزهر السابق :
« فينبأ ترى الريشة تمشي على الأرض مصورة معبرة ، إذ بها تخلق في السماء وما فيها آيات وإبداع . إذ تراها تصور لك المطر الهاطل الذي يقدم الحياة لشجر نام وحيوان يحقق لنا المنافع ، ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون » (٣) ثم تراها تخطط خطوط الليل ثم تفسح لصور النهار أن ينبجج على صفحاتها وأن يرينا معالم الأشياء ، وتخلق الريشة مع ما خلق الله سبحانه وتعالى من الشمس والقمر ، والجبال والمعالم والسيل والأنهار ، وكأنني بهذه المناظر الإلهية حين أراها في معارضنا تحدد لنا الكون ، سماءه وأرضه ، وشمسه وقمره ، ليله ونهاره وجباله

(١) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، الفلسفة اليونانية ، الجزء الأول .

(٢) الشيخ محمد عبده : فتوى عن الصور والتماثيل وفوائدها وسخطها - الفنون

الجميلة ، لأحمد يوسف ؛

(٣) سورة النحل الآية ٦ .

وبحارته وأنهاره ، تحمل لنا آيات واضحة فى الجلال والجمال ، ثم تروح بنا بعد ذلك كله إلى آثار العقول الحية الناضجة بنى لنا وتعمد ، وكأنى بها تحلق بنا فى سماء الدنيا وتمشى بنا فى حياة بهيجة سارة ، ثم تذكرنا بما أعد الله للعاملين ، (١) .

والقرآن لا يتضمن أية إشارة إلى تحريم صناعة الصور أو التماثيل ، بل لقد ذكر أن ثمة تماثيل كانت تصنع فى سبأ أسليمان ، وفى أكثر من موضع من التوراة نجد أن التحريم لا ينصب على صناعة التماثيل والصور ، بل ينصب على عبادتها فحسب ؛ على الرغم من أن اليهود فسروا بعض آيات العهد القديم فيما بعد بأنها تحرم تمثيل الأشخاص بالصور ، وأنها تعد محاولة لمحاكاة الله فى صنعه ، ويرى (لامانس) و (جيوم) أن هذا التحريم قد أنتقل إلى الفكر الإسلامى وكان سبباً فى نفور المسلمين من هذا الفن . فضلاً عن أنهم يذكرون أن الأحاديث النبوية بهذا الصدد ذات مضمون تلمودى ، وقد رد المؤرخون على هذا رأى بما كشف عنه من نقوش ، لأشخاص آدمية وحيوانية فى معبد (دورا أوريوس) اليهودى على نهر الفرات .

ولعلنا نقسأل بقطع النظر عن مدى صحة الأحاديث المروية عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، هل كان المنع أو التحريم الدينى سبباً معطلاً لفعل الأمور المنافية للشرع ، عند المسلمين أو غيرهم ؟ ٩١٩ .

لقد حرم القرآن الكبار ما ظهر منها وما بطن ، وهاجم الفقهاء المتزمتون علم الكلام والفلسفة والمطق والتصوف ، فهل تأثر تطور هذه العلوم ووصولها إلى

(١) الشيخ محمود شلتوت : من مقدمة كتبها للمعرض الفنى الرابع لطلاب الأزهر عام ١٩٦٤ ، وفيه رسوم الكائنات الحية ، (المرجع السابق) .

الندوة بآراء الفقهاء ، وهل امتنع الناس عن ارتكاب المحرمات ، ؟ أو هل توقف الملاحدة والخارجين عن الدين ، عن تكوين الفرق والدعوة إلى مبتدئهم هدامة تتعارض مع العقيدة ؟ .

إنه لا يمكن إصدار حكم قطعي بهذه السهولة على موضوع خطير كهذا ، يتعلق بقدرات الشعوب وإنتاجها الفني ، ومن الصعب أن تتوقف القدرات الفنية وهي من لوازم حضارات الشعوب ، كنتيجة لنهى أو تحريم ، لاسيما إذا كانت الشعوب الإسلامية قد قامت بواجبها من حيث أنها كانت معبراً للعلم والثقافة بين الشرق والغرب ، فكيف يتعطل تأثير رافد حضارى عظيم كالفن عن القيام بدوره في هذا المضمار ، وقد ثبت فعلاً تأثير الفنون الإسلامية ومنها فن التصوير على عصر النهضة وفنونه ؟ .

ومع هذا فإننا نسلم بأن آراء الفقهاء في تحريم الصور قد كان لها أثرها ، لا في القضاء على فن التصوير تماماً ، ولكن في عرقلة تقدمه وإزدهاره في الفترة الأولى من قيام الإسلام ، ولا سيما وأنه على رأى البعض ، قد خيف من ردة المسلمين الجدد إلى عبادة الأوثان ، وقد كانوا قريبى العهد بها .

على أننا يجب أن نسلم بأن هذه الإعاقة لميلاد الفن الإسلامى كانت سبباً في أن يتجه في بدايته إلى فن الزخرفة ، والابتعاد عن رسم الكائنات الحية علانية ، ومعارضة إخفاء ما يرسم من الأشخاص والحيوان في قصور الأمراء والسلاطين وفي الحمامات .

فن التصوير قبل الإسلام :-

من الثابت أن العرب قد عرفوا التصوير قبل الإسلام ، وكانت لبعض شعوبهم فنون مثل الفن الجيرى ، والمسيحي ، والأكسومي ، وبقيت لنا آثار سبائية من

تماثيل صغيرة ، وكان يجلبون أصنامهم معهم في رحلاتهم خارج مكة كما يقول
(ابن الكلبي) في كتابه الأصنام . .

وقد كانت جدران الكعبة مزينة بصور الأنبياء والملائكة ، إبراهيم ، وعيسى
وأمه العذراء . وحينما دخل النبي (صلعم) إلى الكعبة يوم الفتح أمر (شيبة)
بهدم الأصنام ومحو الصور جميعها ما عدا صورة عيسى والعذراء .

ونحن نعرف أيضاً أن العرب اطلعوا في العصر الجاهلي على فنون الشعوب
المجاورة ومنها الفن الساساني والفن البيزنطي والفن القبطي . ولكن اهتمام العربي
الجاهلي البدوي كان موجهاً في الغالب الأعم إلى وضع الشعر في مكان الصدارة
عن الاتاج الفني ، ولهذا لم تنشأ لدى العرب في الجاهلية فنون كالتصوير وغيره
عما تعد من لوازم الحضارات المستقرة ، وهذا لا ينفي أنه كانت لديهم حرف يدوية
معروفة .

على أن جمهرة المؤرخين يذهبون إلى القول بأن الآثار في الشرق الأدنى قبل
ظهور الإسلام بحوالي ثلاثة قرون ، إنما تشير إلى وجود ثورة على الروح الاغريقي
في الفن وتثبت أن الأساليب الفنية التي تمخض عنها الفن الهليني في آسيا الصغرى
والشام ومصر أخذت تبتعد عن تصوير الإنسان والحيوان وعن العناية بتصوير
الاجسام واحترام أصول التشريح ، وانصرف رجال الفن إلى الموضوعات
الزخرفية والنباتية والهندسية .

ويعتقد هؤلاء العلماء أن انصراف المسلمين عن تصوير الإنسان والحيوان
كان حلقة طبيعية من سلسلة تطور الفن في الشرق الأدنى ، وأن الفن المسيحي في
هذه الاقاليم قد مهد لتلك الحركة بابتعاده عن الاصول الإغريقية .

ويؤكد كل من (برهيه) ، و (نيلسون) ، و (لامانس) ، و (تراس)

أن الأقاليم العربية قد حرصت على التخلص من سيطرة الفن الاغريق والابتعاد عن أساليبه في تصوير الكائنات الحية والعناصر النباتية ، وذلك خلال فترة الغزو الاغريق لهذه البلاد ، وذلك يتمشى مع رأى الذى أوردناه فيما يختص بدلالة آثار الشرق الأدنى القديم على هذا الاتجاه في تلك الفترة (١) .

وعلى أية حال فإننا نحتاج إلى الكثير من المعلومات عن العصر الجاهلى ، لكى تصدر حكماً علمياً حاسماً . هذا الموضوع .

فن التصوير بعد ظهور الإسلام :

أطلع العرب بعد ظهور الإسلام على فنون الأمم المجاورة وآثارها المصورة ومخطوطاتها المزينة بالصور والرسوم الجدارية ولوحات الكنائس ، ويتضح لنا ذلك من شعر الجعفى الذى يصف ما رآه فى إيوان كسرى من رسوم ، وكذلك المسعودى والإصطخرى وقد إطلعاه على مخطوطات فارسية مصورة . وإذن فقد تضافر الفن البيزنطى والفن الساسانى على إعطاء الجرعة الفنية الأولى للمسلمين ، أى أن هذين الفنين كانا بمثابة المعلمين للمسلمين فى مجال هذا الفن . فقد أثر البيزنطيون فى تطوير فن رسوم الأشخاص والكائنات الحية ، أما الفن الساسانى فقد تمثل تأثيره فى الوحدات الزخرفية .

ويرى (إيتكنهاوزن) أن الزخارف الجدارية والفسيفساء فى هذه الفترة ليس فيها أى تأثير فارسى ، على عكس رأى السابق ، إذ أن العمال الذين قاموا بها كانوا من بزنطة .

(١) أبو صالح الالنى : الفن الإسلامى ، ص ١١٠ .

تطور فن التصوير الاسلامى

العصر الاموى (١)

يعد العصر الاموى بمثابة مرحلة اتمهيد الاولى لانشأة فن التصوير الإسلامى ، ولم يكن الامويون بازدهار الحركة الفنية ، إذ أنهم أقاموا دولتهم على أساس من التفتية والاستعلاء ، وإنصرفوا إلى تكوين الجيوش وإلى فتح الأمصار، على أنهم تقبلوا من الناحية الفنية فن الفرس ، والبيزنطيين ، كما نرى في « قبعة الصخرة » من صور سائطية ، وفي « جامع دمشق » وفي « قصر عمرة » وفي « قصر الحيرة الغربي » . وقد تحول التيار الفني في بداية العصر العباسى من البيزنطية إلى الساسانية .

ونلاحظ كما يذكر (إيتكنهاوزن) أن الزخارف الإسلامية لها سمة فريدة ، من حيث أنها تشجع الرغبات الدينية والجمالية للخليفة ، وتعان سيادته وسلطته على العرب .

وفي « جامع دمشق » نجد صورة العالم في مظهرين للعمارة والطبيعة . وتشمل للفسيديساء فيه كل الأقاليم المعروفة أما « قصر عمرة » فإن رسومه ولوحاته تعطينا صورة عن الفن الاموى الدينى ، الاسرى الذى يؤكد وجهة نظرنا في ارتباط الفن بمضمارات الشعوب وإستعداداتها من الشعوب المجاورة . ونلاحظ في هذه الرسوم إمتقالا مفاجئاً من موضوع لآخر . وإتجاراً إلى تقسيم المنظر إلى وحدات ، تستمر لتكون صفة بارزة من صفات فن التصوير عند الإسلاميين ، وعلى الرغم من وجود العناصر الفارسية، والعناصر المحتتمل ورودها من آسيا الوسطى، فإن المفاهيم الفنية والاسلوب قد أخذت بتوسع عن الرسوم الرومانية المتأخرة أو

البيزنطية ، وتوجد بها مناظر العيد والحمام والتمارين الرياضية والمصارعة والسوة العاريات ، وبمجموعات عائلية ، وكذلك توجد آلهة أسطورية (فخرية) للفلسفة والتاريخ والشعر ، وكذلك توجد رسوم زخرفية لبشر وحوانات ضمن أطر مضلعة أو داخل رسوم من الفروع النباتية .

وعلى الرغم من أن هذه الرسوم تبدو لأول وهلة وكأنها زخرف ، إلا أن بعضها يحمل صفة فنية كبرى ، فنشهد ازدحام العمال والتجارين وغيرهم من الصانع ، تبين أن هؤلاء لم يتم تصويرهم من أجل أنفسهم . بل لكي يشار بذلك إلى الأهداف الاموية ، والإعلان عن سلطة الدولة وعظمتها . وتوجد صورة جدارية أيضاً لشخص جالس على عرش ورأسه عمامة ومعه مرافقون ، وقد رسمت التصوير البيزنطية التي يرسم بها سيد الكون ، وتحت هذا الشخص يرى منظر مائي فيه زورق يحركه أربعة أشخاص عراة كما يضم المنظر أيضاً وسحابة بحرية هائلة ، وطيراً مائياً ، ويحتمل جداً أن تكون هذه الصورة تشير إلى الخليفة نفسه .

أما المنظر الآخر فقد رسم في الجنايب الأيسر لقاعة المدخل ، تشاهد فيه قضاة و ستة ملوك في شكل مراجعة تامة للشاهد ، وهؤلاء الملوك هم الذين همزهم الخليفة في حروبه معهم . وهي تؤكد السلطة العالمية للخليفة الاموي .

وفي نهاية العصر الاموي أخذت الجهود الفنية طريقها لإظهار طراز إسلامي فني ذي طابع مميز نراه ينمو شيئاً فشيئاً في العصر الديلمي وما تلاه .

وقد ظهرت أربع مدارس فنية إسلامية في مجال التصوير بعد هذا العصر :
وهي : المدرسة العربية — المدرسة الإيرانية — المدرسة الهندية — المدرسة التركية العثمانية .

موجلا : المدرسة العربية (١)

انتشرت أساليب هذه المدرسة من العراق إلى الأندلس بين شعوب لغتها العربية ، وكانت مراكزها الفنية في بغداد والموصل ودمشق والقاهرة وقربطبة وغرناطة ، ويبدو أن أقدم إنتاج لهذه المدرسة كان خلال القرن الثاني للهجرة ، ولم يصلنا شيء عنها بعد القرن الثامن الهجرى وقد اختلفت أساليب هذه المدارس في نشأتها الأولى : —

١ (التصوير في العصرين الطولوني والاختشيدى : —

فى مصر فى العصر الطولونى والاختشيدى ، نجد مجموعة من رسوم للنبات وأشكالاً هندسية زخرفية على ورق بردى عثر عليه فى مدينة الاشمونين ، وكذلك صورة فارس ملتح بمنطياً صورة جواد وعلى جانب الصورة آية قيرآنية جميلة ، واستخدمت الألوان الأحمر والأصفر والأخضر فى تكوين الصورة بحسب التقليد القبطى الذى يجد إلى جواره تأثيرات فرعونية تستخدم الإخاريف الذهبية ، بل وتأثيرات أخرى ترجع إلى أواسط آسيا والحباشة .

٢ (التصوير الفاطمى : —

على الرغم من وجود نشاط كبير لمن التصوير فى العصر الفاطمى كما يذكر المقريزى : إلا أن ما وصل إلينا من الصور قليل ، وقد ظهر فى هذا العصر رسم الاشخاص واستخدم فيه الوجه القصرى المستدير بتأثير الأسلوب الإيراقى . وانتشرت الرسوم الجدارية بالصور وبالحمامات وعلى الخزف .

٣ (التصوير العباسى : —

تبدأ المخطوطات المصورة فى الزيادة ابتداء من القرن السادس الهجرى .

(١) أحمد تيمور ، التصوير عند العرب .

وقد أزهرت في هذه الفترة حركة تزيين صفحات الكتب بالصور والرسوم، وبرح المصورون في تصوير كتاب «كليه ودمنه» في هذه المدارس وغيرها. ومن الكتب التي وصلتنا وعليها صور: «مقامات الحريري»، و«منافع الحيوان» لابن بختيشوع، والأعشاب الطبية لسقور يداس، والحيل الميكانيكية للجذري، ووصلتنا نسخة واحدة من كل من «كتاب الأغاني»، والحيوان للجاحظ، والترياق، ودعوة الأطباء... وغيرها.

وإذا كان التصوير في أوائل العصر العباسي قد تأثر بالأسلوب الساساني فإنه قد استطاع أن يتخلص من هذا المؤثر الأجنبي في العهود المتأخرة، وأصبح له طابعه الخاص.

ويمتاز التصوير العباسي في هذه الفترة بما يلي :

(١) بأن الصور لم تكن مفضولة عن الماتن ولم يكن يمحدها إطار ، ولم يحفل المصور بتلوين أرضيتها .

(٢) أن رسوم الأشخاص كانت تمتاز بالسنن السامية والآنوف القنى ، واللحن والشوارب، والهمائم، والملابس الفضفاضة ذات الرسوم النباتية والهندسية.

(٣) لم يقلد الفنانون الطبيعة ، بل استخدموا أسلوب التحوير والتبسيط في رسوم الأشجار والنبات والجمال والعناصر الزخرفية ، ومنه أن هذا الأسلوب قد ابتعد بهم عن الواقعية وأتجه بهم إلى الرمزية والتجريد .

(٤) لم يتبع المصور العباسي قواعد المنظور ، وقد رأى البعض أن المصور كان يهمل الصفات التشريحية للإنسان من ناحية ، وكذلك لا يهتم كثيراً بمجموعة الأشياء في واقعها الطبيعي بقدر ما يهتم بعلاقة المتذوق أو المصور مع هذه

الموضوعات . ويقول البعض الآخر إنه استخدم منظور عين الطائر الذي يرسم المناظر دون إستخدامه لقواعد المنظور ، لأن رسمه لوحدة الصورة وفقاً لذلك إنما يعنى أنه يرسمها من زاوية واحدة ، وقد إستخدم أيضاً أسلوب الشفافية المتبع في رسم العمار إذ يرسم الفنان الحجرة ويحذف الحائط الأمامي لها .

هذا الإتجاه الذي لم يحترم قواعد المنظور ويستخدم الشفافية لم يكن مقصوراً على المدرسة العربية وحدها ، بل اشتركت فيه جميع مدارس التصوير الإسلامى الأخرى ، ولم تظهر ضرر تخضع لقواعد المنظور إلا بعد إتصال العرب بالغرب إذ قد ابتعد المصور الإسلامى قبل هذا الاتصال عن التجسيد ، ومحاكاة الطبيعة واستخدام قواعد المنظور .

وتتمثل في مخطوطات ذات الصور في هذه الفترة فيما ورد من العراق ، وقد تمكن فنان عراقى من تصوير المناظر بأسلوب قريب من الواقعية ، هذا الفنان هو يحيى بن محمود الواسطى ، في كتاب البيطرة ، وفي نهاية القرن الثامن الهجرى يأخذ الأسلوب الفنى في العراق في الاختلاف عن السلالات العربية بل ينفصل ويبدع في المدرسة الإيرانية بعد سقوط بغداد على أيدي المغول ،

٤ () التصوير المملوكى (١) :

تختلف صور العصر المملوكى عما سبقها من صور في العصور السابقة في بعض الصفات والتفاصيل حيث تظهر السحنة المغولية على رسوم الأشخاص ، فالعين لوزية الشكل ضيقة ومائلة ، وكان الشارب والذقن على النحو المغولى ، وكذلك الصدق في تمثيل الطبيعة ، أى محاكاة الطبيعة استمداداً من الفن الصينى ،

(١) أبو صالح الآلى : الفن الإسلامى ، دار المعارف — الطبعة الثانية .

وكذلك الأشجار والنباتات فإنها كانت ترسم كما هي في الطبيعة ، أما المياه فإنها تكتسب في الرسم صفة الحياة والحركة .

وأيضاً فإننا نجد أن حليّات الملابس في العصر المملوكي قد اتخذت شكلاً خاصاً . وكذلك أصبحت الصور تحدد إطارات من الجهات الأربع ، وانتشرت ميزات الفن المغولي في المراكز الفنية المملوكية . وأقدم ما وصل إلينا من هذه المدرسة نسخة من كتاب دعوة الأطباء لابن بطلان في القرن السابع الهجري ، وهي من عمل محمد بن قيصر السكندري ، وفي القرن الثامن نجد من المخطوطات المصورة مقامات الحريري وكتاب الحيل الميكانيكية ، كريمة ودمنه . والخ ومن مصوري هذه المدرسة المعروفين مصور مقامات الحريري شهاب الدين غازي الدمشقي .

ثانياً : المدرسة الإيرانية : —

بعد استيلاء المغول على العراق وسقوط بغداد سنة ٦٥٦ هـ تأثر التصوير العربي والإيراني ، فقد انفصل التصوير الإيراني عن التصوير العربي بعد استيلاء المغول على إيران منذ القرن السابع الهجري وأصبحت له ذاتية خاصة به . وقد أنتجت المدرسة الإيرانية في ظل المغول روائع من المخطوطات المصورة وذلك قبل أن تتأثر بالأساليب الأوروبية .

ونستطيع أن نميز في نطاق المدرسة الإيرانية بين اتجاهات ثلاثة :

التصوير المغولي — التصوير التيموري — التصوير الصفوي .

(١) أبو صالح الآلاني : الفن الإسلامي ، دار المعارف ، الطبعة الثانية .

٢٥ — التصوير المغولي (١) :

تأثر هذا الاتجاه عند الإيرانيين بالتصوير الصيني وأخذوا عنه مما جلبه المغول من الصين من صور ومن صدق تمثيل الطبيعة واقتباس التقاليد الصينية مثل السحاب الصيني وزهرة اللوتس والحيوانات الخرافية كالغقاء والتنين ، واختنمت من التصوير الإيراني السحنة السامية والقمرية وحلت محلها السحنة المغولية ، وتغيرت الملابس وأغطية الرؤوس ، وأستبدلت الخيول العربية بالخيول المغولية . ويلاحظ أن الأسلوبين المغولي والصيني ظهرا معاً في الفترة الأولى أى في أوائل القرن الثامن الهجرى ويتمثل ذلك فى مخطوطة جامع التواريخ لرشيد الدين ، وفى كتاب منافع الحيوان ، وكتاب الآثار الباقية للبيرونى ، وفى الفترة التالية ظهر الأسلوبان معاً : الصينى والمغولى ، وظهرت للصور ذاتية واضحة ، وذلك على يد فنانيين موهوبين مثل أحمد موسى ، فى مخطوطة كلية ودمنة ، حيث نجد المصور يبدل الجهد فى تمثيل الأشياء واستخدام الضوء والظل واتباع قواعد المنظور .

وفى مرحلة تالفة تظهر مميزات جديدة على يد مصوريين من أمثال المصور جنيّد نقاش ، الذى برع فى رسم الأسجاد المزهرة والحدايق الغناء والأرضين الملسة . الخ .

٢٦ — التصوير التجويزى (٢) :

هو استمرار لما شاهدناه فى المرحلة الثالثة من مراحل التصوير المغولى فى

(١) زكى محمد حسن : التصوير عند العرب .

(٢) أرنولد : التصوير فى الإسلام .

إيران ، وإتجاه نحو الروعة والإتقان والكمال ، وقد ساعد على هذا اهتمام الأسرة التيمورية بإنشاء مجامع من الكتاب ولأسيما في أسترآباد ، وكذلك تنافس الأمراء على تزيين قصورهم والرحلات الدبلوماسية المتبادلة بين الصين وإيران تلك التي ساعدت المصورين على معرفة أسرار هذه المهنة ، وظهرت مراكز أخرى فنية في هذا العصر مثل سمرقند ، وهراة ، بينما ظلت تبريز وشيراز متأثرة بأساليب العهد السابق .

وأهم صفات العصر التيموري الولع برسم الربيع وأشجاره المورقة وأزهاره المتفتحة وشاشاته البانعة والجبال والعمائر والقنوش والزخرفة وحفظ التماثل والتناسب بين العناصر وبين الأشخاص الظاهرين بجهوارها أو داخلها ، وكذلك استخدام الألوان الساطعة والتوفيق في الجمع بينها بطريقة تشبه ما سيحدث في المدرسة الفنلندية فيما بعده .

ولكن الغريب في الأمر أن صور هذه المدرسة كان يغلب فيها الجلود والسكون على رسوم الأشخاص في مواقفهم وحركاتهم ، وحتى في مناظر المعارك الحربية . يبدو أن كثرة تشاهد العنف في القتال في العصر المغولي .

هذا في النصف الأول من القرن التاسع الهجري ، أما في النصف الثاني فقد شهد التصوير الإيراني خطوات جبارة بفضل المصور كمال الدين بهزاد (١) ، الذي دفع بالتصوير التيموري إلى الأمام وتميز عصره بنهضة عظيمة ، وحظي بعطف الشاه اسماعيل ، وتزوج سلسلة أساتذته إلى المصور الصيني يونج ، وقد اكتسب

(١) بهزاد : دائرة المعارف الإسلامية ، مادة بهزاد .

شهرة داخل إيران وخارجها ، وقال عنه الامبراطور أكبر المغول إنه أعظم
المصورين قاطبة ، وسلاوة الغربيون بروفانيل المصور الإيطالي ، وكان بهزاد أول
المصورين المسلمين الذين اهتموا بتوقيع أسمائهم على أعمالهم ، وترجع شهرة بهزاد إلى
مقدرته العجيبة في مزج الألوان بحيث لا ينفر الذوق منها ، واشتهر كذلك باتقان
رسوم الهائر وزخارفها ، وحسن توزيع الأشخاص في الصورة وإكسابهم مسحة
من الحياة بما يسبغه عليهم من حيوية وتعبير ، وقد تبعته طائفة من المصورين
ساروا على نهجه ومنهم المصور لاسم على .

ج - التصوير الصفوي (١) -

وإذا كان بهزاد قد ذاع صيته على عهد التيموريين فإنه قد امتد به العمر إلى
عصر الصفويين فعمل على تطوير التصوير التيموري حتى بلغ به إلى أعلى درجات
الاتقان في العصر الصفوي ، فقد أبدى في إتقانه لصوره في هذا العصر ، وبرع في
مزج الألوان في انسجام بديع وفي تصوير الجوع والحركات الحيوية للأشخاص
في الصور والأثاث والملابس الفاخرة ، وظهور الهامة غروية الشكل ذات العصا
الطويلة الخراء اللون أو البيضاء والخضراء ، وتصميمها أحياناً ريشة ، كانت
هذه العصا شعاراً للأسرة الصفوية ، وفي هذا العصر شاعت الرسوم الشخصية
وأشتهر في العهد الصفوي كثير من المصورين أمثال سلطان محمد ، وشيخ زاده ،
وخواجه عبد الصمد ومحمدى ، وينسب إليه إدخال أسلوب الرسم بالحبر الصيني
والاستغناء عن الألوان ، وقد شاع هذا في الفترة الثانية من العهد الصفوي على
يد رضا عباس .

ومجد في القرن الحادى عشر الهجرى مصورين يجمعون بين التصوير الايراني
في عهده المختلفة ويقلدون الصور السابقة مع قصورهم في تصوير الهائر

(١) جمال محرز : التصوير الاسلامى ومدارسه ، ١٩٦٢ .

والزخارف : وعلى العموم فقد اتجه المصورون إلى التقليد عندما انصرف الحكام عنهم ، فلجأوا إلى الانتاج للسوق بكميات وفيرة فامحط التصوير وضعف وفقد مميزاته بعد أن أقبل المصورون على الاقتباس من الأساليب الغربية ، وقد ساعد على ذلك إرسال البعث الفنية إلى أوروبا في عهد الشاه عباس الثاني ، ووصول عدد من الفنانين الأوروبيين لتزيين القصور الملكية في إيران بالصور والرسوم وقد ظهرت أعداد كبيرة من الرسوم الجدارية التي يتضح منها التأثير الأوربي الذي قضى على شخصية وميزات التصوير الإيراني .

ثالثاً : المدرسة الهندية (١) :-

حكم المغول الهند من سنة ١٥٢٦ م إلى ١٨٥٧ م وفي ظل هذا الحكم نشأت المدرسة الفنية الهندية برعاية الأباطرة وقد تأثرت هذه المدرسة في أوله عهدها بالأساليب الإيرانية ، فقد تعلم المصورون الهنود من الإيرانيين رسم قصة الأمير حمزة بالصور ، ودعا الامبراطور أكبر المصورين وأسس لهم مجمعا وزين جدران قصره بالرسوم والنقوش الإيرانية. ويلاحظ أن التقاليد الهندية الفنية ظلت قائمة جنباً إلى جنب مع التقاليد الإيرانية حتى تغلبت عليها في نهاية القرن السادس عشر الميلادي ، حيث نجد التصوير الهندي يتخلص من الأثر الإيراني في عهد جهاانگیر خليفة أكبر وتظهر الملابس الهندية ورسم الوجه رسماً جانبيّاً مع أكسابه شيئاً من التجسيم والحيوية وإعطاء المأثور طابعاً هندياً واحترامه لقواعد المنظور واستخدام المصور الهندي للألوان المباشرة الداكنة فلا يرقى ولا لمعان كما نشاهد في التصوير الإيراني . وتميز التصوير أيضاً برسوم الأشخاص

(١) رينشارد ليتكناوزن : فن التصوير عند العرب .

والطيور والحیوان والنبات، وفاق الهنود في ذلك كل مدارس التصوير الإسلامي، وشجعهم على ذلك الامبراطور أكبر فأمرهم بتصوير كبار رجال الدولة، وأمرهم خفافؤه بتصوير المناظر الطبيعية وتسجيل رسوم الطير والحیوان بدقة، وتسجيل الأحداث اليومية. وينفرد التصوير الهندي بميزة أساسية وهي إشتراك أكثر من فنان في عمل صورة واحدة، وبعد الامبراطور جهانبخير يأخذ فن التصوير الهندي في الانحطاط والضعف فيحتسفي التجسيم ويغلب على الأشخاص الجلود، ويأخذ التصوير وجهة شعبية، ويعمد المصورون إلى النقل عن القديم، وقد وصل التصوير الهندي إلى الحضيض نتيجة للتأثيرات الأوروبية وكان أول ظهورها في عهد الامبراطور أكبر.

وابعا : المدرسة التركية العثمانية :-

تأثرت هذه المدرسة بمدارس التصوير الإيراني، إذ استدعى ملاطين آل عثمان الفنانين الإيرانيين في القرن الخامس عشر والسادس عشر للعمل في القسطنطينية، وكان للخطوط المصورة أثرها على الحركة الفنية التركية، وقد بدأ المصورون الأتراك نهضتهم الفنية بتقليد الانتاج التيموري والهندوي مع إظهار الخصائص التركية سواء في الملابس أو في السحنة أو في العماير ذات الأسقف المنمنمة، أو في رسوم المعارك الحربية، وكذلك في استخدام الألوان الزاهية بدون تنوع والافراط في استخدام الذهب والفضة في التصوير، وقد أتبع بعض الفنانين الأتراك أسلوب رضا عباس الإيراني في استخدام الحبر الصيني.

ولكن التأثير الأوروبي كان قد وجد طريقه مبكراً إلى القسطنطينية منذ

القرن الخامس عشر الميلادي، فاستدعى السلفطان محمد الثاني ستة من الإيطاليين من بينهم جنتيلي بليني لرسم صور له ، وفي عهد السلطان أحمد أنصرو، الفنانون إلى نسخ المخطوطات ، بينما ضمت الإقبال على توضيح المخطوطات بأصود في نهاية القرن الثامن عشر .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن المصورين الأتراك في هذا العصر قد بدأوا يستخدمون الزيت بدلاً من الألوان المعدنية . وترجع أسباب عدم ازدهار التصوير التركي إلى تلك العداوة الشديدة المزعومة للتصوير بحكم الدين ، وعدم توفر الذوق الفني لكثير من السلاطين العثمانيين ، ثم عدم النبوغ ، وأخيراً الإلتهام إلى المصورين الأجانب .

جماليات التصوير الإسلامى

لقد رأينا كيف أن ملامح فن التصوير الإسلامى بدأت فى الظهور فى العصر العباسى ، وقد أهمل تصوير الأشخاص والكائنات الحية فترة من الوقت وقام فى الزخرفة الخطية والهندسية والتوريقية ، وهذه هى المجالات التى ازدهر فيها الفن الإسلامى منذ بدايته .

وقد أضاف الفنان المسلم إلى هذا كله الألوان التى تكشف عن إحساسه المرفه . وكان استخدامه للألوان بطريقة تعطى لنا انطباعاً رومانسياً . وقد ذكر (جاستون فييت) أن الزخرف الإسلامى الذى يتنوع بين النباتى والهندسى والخطى ، يتجه إلى التماثل والتناسق ، وأنه يشبه فن الشعوب البدائية ، ولكن هذا الاندفاع غير صحيح ، فالمسلمون قد استمدوا أصول زخارفهم من الفنين البيزنطى والساسانى وطوروها بإدخال روح الإسلام عليها، وثمة مقابلة بين الشعر العربى ذى الأوزان والقوافى وكذلك النثر المسجوع ، بين هذين الفنين ، وبين فن الزخرف العربى فلموسيقى الرتيبة ذات السيميتريه والتقابل أو التناظر ، تجمع بينها ، فتحة وحدات زخرفية منفصلة ، هى أصلاً نباتات استخدم الفنان مهارته فى تهريدها عن واقعها الطبيعى ، فالفنان المسلم لم يكن يحاكي الطبيعة فى أول الأمر ، بل يحورها ويجعل من وحداته الزخرفية رمزاً لها ومن هنا يمكن الرد على أمثال (كارل هينرش بيكر) الذى يذهب إلى أن الفن مناف للروح الإسلامية من حيث أنه لا يؤكد ذاتيتها إذ هى روح لا شخصية ، وهذا أمر بالغ الغرابة ، إذ كيف يكون الشعر غير معبر عن ذاتية الشاعر ؟!

وكذلك الموسيقى والغناء ، والتصوير ، فهذه كلها تصدر عن عمليات إبداع

فنى ، وإذا كان الفنان المسلم يصور الطبيعة ويرمز لها ، فإنه ينفذ بذلك من أعراضها الظاهرية إلى مضمونها الجوهري الحقيقي ، في ارتباط وجودها بالله .

فطرة الفنان المسلم إذن نظرة ذاتية أصيلة، ولكنها تزمن بالتوحيد، وبسلطان الألوهية فوق قوة البشر . أما الروح اليونانية فهي على العكس من ذلك إذ تولى من قدر الإنسان وتجعل منه مبدأ للطبيعة (١) . وقد كان من بواعث هذا الاتجاه الفنى في مجال التصوير ، والذي تمثل في فن الأرابيسك ، الإيمان باللانهاية المطلقة للوجود وللأشياء فى الطبيعة ، هذا الشعور باللانهاية فى الزمان والمكان وتخطى حدودهما وعوارض الأشياء، يقابله عند الفنان إمكان تكرار الوحدات الزخرفية أو الخطوط الهندسية إلى ما لانهاية .

يمكن أن نرد هذه النزعة إلى التجزئة للوصول إلى البسائط الأولية وإستخدامها فى الزخارف إلى نزعة التحليل الظاهرة عند المسلمين ، هذه التى تمثلت فى إتجاه الأشاعرة إلى المذهب الذى الذى انقسم فيه الوجود إلى ذرات لا يربط بينها سوى الله تعالى . ولما كان المذهب الأشعرى هو الذى استمر يؤثر فى حياة المسلمين الفكرية إلى عصرنا هذا ، لذلك فإننا نجد بصماته على فن التصوير الإسلامى ، وسنرى أيضاً أنه حينما تطور الفن الإسلامى وظهرت رسوم الأشخاص ، ظهرت صحالة النزعة التركيبية البنائية فى التصوير ، أو وجودها على نطاق ضيق . ويمكن

(١) بشر فارس : « سر الزخرفة الإسلامية » ص ١٩ : « إن خروج التصوير الإسلامى على أصول الهيئة البشرية ، إنما تستدعيه نية مستقرة فى الطبع ومبتدئة الإستهانة بعظمة الإنسان المطلق ، كالإنسان الذى ركزه فى قلب العالم فلاسفة اليونان وأهل الفن والأدب فى إيطاليا الناهضة أو أشك الذين فخموا المنزلة البشرية ، ووجدوا العرى الواضح فى مصوراتهم ، فجاء الإنسان عندهم جميعاً بقياس الأشياء كلها كما قال برونغاوارس ، ولا يسع الإسلام إلا أن ينكر هذا الشذوذ . »

القول أيضاً بأن النزعة السيمتيرية والتناظر فى الفن الإسلامى إنما ترجع إلى اهتمام العرب فى منطقتهم بالتقسيم والتصنيف ، وهذا يفضى إلى رصد جزئيات لا حصر لها تنتظم فى تقابل إلى أدنى المستويات .

العناصر الفنية التشكيلية فى الفن الإسلامى .-

إن العناصر الفنية التشكيلية التى ينطوى عليها العمل الفنى التشكيلى هى : الخط ، والمساحة واللون والظل ، والنور ، وملامس السطوح ، والحيز . ونحن نستشف الجلال من أى عمل فنى من خلال علاقة هذه العناصر ببعضها البعض الآخر ، وما تشتمل عليه من إيقاع فى هذا العمل ، فالخط له قدرة تعبيري عن الحركة والكتلة . ونجد فى الفن الإسلامى نوعين من أنواع الخط ، أو لها الخط المنحنى الطياش الذى يدور فى حرية وإطلاق ويعطى إحساساً بالمطوق والاستمرار إلى ما لا نهاية . أما الخط الثانى فهو الخط الهندسى الذى يحدد المساحات ، ويقول عنه د جاستون فييت (إنه يعطى إحساساً بالاستقرار والثبات ، لأن الزخرف الهندسى الذى يحدده . هذا الخط يردنا إلى السكون والاستقرار . ولكن بعض مؤرخى الفن يرون أن الخط الأخير أيضاً ذو اتجاه ديناميكى مثله فى ذلك كالأول لأنه يقودنا إلى النظر داخل المساحة حيث الأرابيسك الدواو (١) .

أما من ناحية استعمال الألوان فإن الفنان المسلم قد استخدمها ببراعة لكى تؤدي وظيفة جمالية أساسية ، وقد أكثر من استخدام الألوان الزرقاء والخضراء والذهبية إلى جانب مساحات محدودة من الألوان الحمراء والصفراء والبنيسة ، ولا شك

(١) أبو صالح الألفى : الفن الإسلامى . ص ١٠٣ .

أن استخدام اللون الأزرق والأخضر إنما يعطى إحساساً باللاتمائية (١). وكذلك فإن الألوان تعبر في براعة عن النور والظل .

وعلى الجملة فإن عناصر العمل الفني كالخط واللون والنور والظل وملامس السطوح والحيز ، لا بد أن تحقق فيما بينها نوعاً من الإيقاع حتى تظهر لنا وحدة العمل الفني ؛ وقد أشرنا فيما سبق إلى أن الإيقاع في الفن الإسلامي إنما يعتمد على التماثل والتناظر والتبادل ، كما يعتمد على الخط اللين أى المرن والهندسى (٢).

خصائص فن التصوير العربى

اتبع المسلمون في أول الأمر الطريقة التى كانت سائدة في الفن البيزنطى ، فقد كان الخطاط هو الذى يحدد المكان المراد تزيينه بالصورة وموضوع الصورة ، ولكن المصور الإيراني (بهزاد) خرج على هذا التقليد وتولى هو تحديد المساحات ووضع إطارات للصورة . وقد اختلف توزيع الصور في مدارس الفن الإسلامى منه مستوى الخط الواحد إلى الشكل الهرمى أو المثلث ، أو المتوازى أو البيضى .

وهذا فيما يختص بالتصوير في المخطوطات ، إذ طغت عناية المصورين بتوضيح الكتب بالصور على رسم الصور الشخصية ، على أن أقدم صور شخصية نذكرها هى تلك التى رآها (ابن وهب) عند امبراطور الصين للأنبياء والرسل ، ومن بينها صورة محمد صلى الله عليه وسلم وحوله أصحابه في عالمهم العربية والمساوك . ولادة من أوساطهم بجمال . وكذلك صورة ابن بطوطة الرحالة ورفاقه ، وقد انتشر وذاع تقليد رسم النبي (صاعم) وعلى بن أبى طالب وابنيه الحسن والحسين

(١) عبد الرحمن بدوى : شبنجار : ص ١٣٧ .

(٢) زكى نجيب محمود : فلسفة وفن ، وكذلك أنظر جون ديوى : الفن خبرة .

وأشخاص موقعة كربلاء عند الشيعة ، واستنت هذه المدرسة سنة رسم صورة النبي وفوقه هالة من النور ويغطي وجهه خمار . وقد أمر محمود الغزنوى برسم أربعين صورة لابن سينا للقبض عليه بعد أن رفض العمل معه ، وهذا اتجاه جديد في استخدام فن التصوير للقبض على الفارين ، على أن فن التصوير للأشخاص بدأ يتدهور بعد دخول الفنانين الأوربيين إلى المجال الفني عند المسلمين بعد عصر النهضة .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن ضعف التصوير عند المسلمين كان بسبب ضعف معلمهم البيزنطيين ، وانصرافهم عن تقاليد الطبيعة ولم يبرع المسلمون في هذا المجال إلا في القرن الخامس عشر الميلادي بعد تأثرهم بالرسوم الشخصية في المدرسة الهندية المغولية التي استفادت من الفن الإيراني ، وقد شجع على ازدهار الفنون في هذا العصر الإمبراطور (أكبر) وخليفته . وكما أسهم الإيرانيون في قيام المدرسة المغولية والهندية فإنهم أسهموا كذلك في قيام المدرسة التركية ولكن لم يكتب لها حظ الذيع والانتشار .

ونستطيع أن نجعل الخصائص الفنية للتصوير الإسلامي كما يلي : -

(١) إهمال قواعد المنظور والضوء والظل ، متأثرين في ذلك بالفن البيزنطي ، . وقد فضلوا استخدام منظور عين الطائر في رسم الموضوعات ، وليس هذا من أجل السهولة التشرية للكائنات ، بل هو رغبة الفنان في رسم المرقى متخطياً الزمان والمكان والأعراض المتغيرة ، كأنه يرى الوحدات أو الأجزاء منفصلة عن بعضها ولا ارتباط بينها .

(٢) البعد عن محاكاة الطبيعة ، وهو ما أشرنا إليه من اتجاه الفنان المسلم إلى التجريد والرمز ، وحتى في رسمه للأشخاص والكائنات كان لا يتوخى رسم

تخصيصات بعينها ؛ بل تشييع السحنة العامة للشعب في رسومه ، وهذا يدل على ارتباطه بالمد الحضارى أكثر من ارتباطه بالطبيعة . ولا شك أن اتجاه الفنان المسلم إلى مخالفة الطبيعة هو تأكيد لنزعتة إلى اللاحاقة وعدم تقليد الطبيعة ، فهو يتناول عناصرها ويفتتها إلى بسائط يستغلها فى موضوعه الفنى وهو يشبه فى ذلك بعض حركات الفن المعاصر ، كالفن التكعيبى عند (بيكاسو) و (براك) . والفرق بينه وبين الفنان المعاصر أن الفنان المسلم كان يعبر عن موقفه إزاء الطبيعة أما الفنان المعاصر فإنه يعبر عن فلسفة عقلية منطقية .

وكذلك فإن اتجاه الفنان المسلم إلى الإمعان فى مخالفة الطبيعة وعدم التقليد قد أدى به إلى تصوير الخيال من الأشكال الحيوانية المركبة أو الخرافية مستعيناً فى ذلك بخياله الخصب ، وهذا يدل على إهتمامه بالباطن ونورته على الظاهر . يقول (شينجلر) بهذا الصدد إن لكل فن لغة للتعبير ، وهذا التعبير قد يتجه إلى الذات ، وقد يتجه إلى الغير ، أما التزيين فإنه يدل على وجود ذات شاعرة بصفتها الذاتية الخاصة وكيانها المستقل . بينما نجد أن التقليد يساير الحياة ويتابع الحركة فتميم طابع الزمان ، يجد أن التزيين يخلو من زمان وذباته نهائياً ، لاذ هو لا يعرف غير الخلود والاسم^(٢) .

٣ (الحرب من الفراغ ، كان الفنان المسلم شغوفاً بملى الفراغات الصور مع حنيفة للنوازن والسمتوية وخصوصية الزخرف ، كل هذا بأسلوب كلاسيكى مدروس .

٤ (التسطيح ، استخدامه للزخرف المسطح الخالى من التواء والبروز متأثراً فى ذلك بالتصوير البيزنطى الذى لم يكن يحترم الأبعاد الثلاثة التى كان يحاكي بها

٢ - عبد الرحمن بدوى : شينجلر ، ص ٢٣ ، كذلك أنظر ، جون ديوى الفن خيرة .

الفن الإغريقي الطبيعية . ويلاحظ أيضاً انصراف الفنان المسلم عن التجسيم والبروز (١) ، واكتفائه بالتزيين السطحي الخالي من النتوء أو البروز . وأيضاً رغبته في إذابة مادة الجسم وتحطيم وزنه وصلابته وإعطائه الخفة ، وهذا اتجاه تستهدفه النظرة الصوفية التي تميزت بها فنون الشرق .

هـ (التكرار ، ويتمثل في تكرار الزخارف الذي يكون له إيقاع خاص كإيقاع الموسيقى الرتيبة مما يرضى الطبيعة الشرقية المندفعة إلى الأحلام وإعمال الخيال ، ويرى (ج، فييت) أن تكرار الموضوع إلى ما لا نهاية يشعر باللذة الفائقة ، ويعتبر هذا قانوناً للجزات الفنية الإسلامية . هذا على الرغم من أن التكرار يكشف عن التنوع والوحدة، وهو ينتج من تقسيم السطح إلى مساحات ذات أشكال هندسية مختلفة، بحيث نجد داخل هذه الأشكال، الوحدات الزخرفية النباتية، أو الأشكال الهندسية أو الحيوانية أو الخاطية، فالوحدات الزخرفية توجدها داخل كل مساحة هندسية كاملة في ذاتها ، وهي أيضاً متكاملة مع مائر العناصر التي تجمعها المساحة الكلية .

٦ (المواجهة ، وهي رسم الأشخاص في مواجهة المصور ، ويعتبر رسم القدمين بطريقة المواجهة من أصعب ما يصادف المصور . وقد استخدم المصور المسلم طريقة خاصة في رسم القدمين والوجه ، بعد أن تخطى مرحلة التثاثير البيزنطي ، فنجده يرسم القدمين جانبتين أفقيتين في اتجاه واحد ، وقد تميل القدم إلى أسفل قليلاً ، وكان المصور يتجنب المواجهة السكية بحيث يظهر من الشخص ثلاثة أرباعه في الغالب . وعلى العموم فإن المصور المسلم كان يتهرب من المواجهة

الخلاصة

١ (لاحظنا أن الفنان المسلم قد اعتمد في أول الأمر على الأساليب التي كانت قائمة في أقطار الإمبراطورية الإسلامية وقتئذ .

٢ (استطاع الفن الإسلامي بعد ذلك أن يوجد لنفسه أسلوباً خاصاً به .

٣ (استطاع الفنان المسلم أن يبرز موقفه الفني المتميز والمربط بالمشاعر الدينية والذي يستند إلى قدرات فنية عالية وذلك من خلال أساليب التعبير ورسم المناظر التي برع فيها وتفوق على البيزنطيين والأوربيين مع اختلافه عنهم في الشكل والمضمون .

٤ (وقد ظهر لنا أخيراً من استعراضنا لفن التصوير عند المسلمين ، أن مراحل تطوره قد تأثرت وتداخلت وترابطت مع مراحل التطور التاريخي للشعوب الإسلامية وجغرافيتها ، بحيث أن فن التصوير كان يعبر في كل مرحلة من هذه المراحل عن السمات المميزة لها ، يعني أن هذا الفن هو عينة الحضارة الإسلامية ومدى عبق "تاريخه" .

* * *

واقعه الموفق سواء السبيل

